

CIENCIA

TOMISTA



TOMO 67

SALAMANCA
1944

FASC. 6

SUMARIO

	Págs.
<i>El don de entendimiento y la visión beatífica</i> , por FR. IGNACIO MENÉNDEZ-REIGADA, O. P.	273
<i>El sentimiento de la Naturaleza en los Salmos</i> , por FR. ALBERTO COLUNGA, O. P.	297
<i>Esencia y significación del aristotelismo de Santo Tomás de Aquino</i> , por el DR. MARTÍN GRABMANN	323
<i>Derecho y plenitud de la vida humana</i> , por el DR. JOAQUÍN RUIZ JIMÉNEZ	338
NOTAS CRÍTICAS: Nacar-Colunga: <i>Sagrada Biblia</i> .—J. Beneyto Pérez: <i>Textos políticos españoles de la baja Edad Media</i> .—R. del Arco y Garay: <i>La idea de imperio en la política y la literatura españolas</i> .—J. M. ^a Escrivá: <i>La Abadesa de las Huelgas</i>	367
BIBLIOGRAFÍA.—B. Llorca: <i>Manual de Historia Eclesiástica</i> .—J. M. March: “Niñez y juventud de Felipe II”.—Izquierdo Molins-Royo Marín: <i>Los jóvenes de Acción Católica</i> .—J. M. ^a Escrivá: “Camino”.—J. Tredici: <i>Breve curso de Historia de la Filosofía</i> .—A Koch: <i>Homiletisches Handbueh</i> .—I. Gomá y Tomás: <i>Jesucristo Redentor</i> .—E. Nacar Fuster: <i>Los Salmos y los Proverbios en verso castellano</i> .—J. M. ^a Granero: <i>Credo</i> .—B. de Rubi: <i>Reforma de los Regulares en España a principios del siglo XIX</i> .—L. Rodrigo: <i>Praelectiones Theologico-Morales Comillenses</i> .—A. Hillaire: <i>La Religión demostrada o Los Fundamentos de la fe católica ante la razón y la ciencia</i> .—J. A. Maravall: <i>Teoría española del Estado en el siglo XVII</i> .—J. Ventosa Calvell: <i>La Permanencia de las leyes económicas</i> .—E. Aunós: <i>La política social de la Dictadura</i> .—R. de Maugmigny: <i>La práctica de la oración mental</i> .—B. de Jesús María: <i>San Juan de la Cruz</i> .—J. M. ^a Bover: <i>El Evangelio de nuestro Señor Jesucristo</i>	377
LIBROS RECIBIDOS	394
INDICE	398

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL DE LOS DOMINICOS ESPAÑOLES

Tomo 68.-Núm. 211 ♦ Noviembre-Diciembre 1944 ♦ Año 35.-Fasc. 6

El don de entendimiento y la visión beatífica

Tres maneras de conocimiento de Dios podemos alcanzar en esta vida, y cada una de ellas se distingue específicamente de las otras dos.

a) Conocimiento de Dios por luz natural de nuestro entendimiento en sus efectos naturales, que son los seres de la creación. Así le han conocido muchos filósofos paganos y así puede conocerle todo aquel que carezca de fe. Es un conocimiento imperfectísimo, pues no nos dice nada de lo que Dios es en sí, sino sólo lo que de El encontramos en sus criaturas, que distan infinitamente del ser de Dios.

b) Conocimiento por fe sobrenatural, fundada en la divina revelación e infundida por Dios en nuestras almas, según nuestro modo humano de conocer. Este conocimiento es incomparablemente más perfecto que el anterior, pues nos revela algo de la naturaleza y vida íntima de Dios; mas, por los defectos inherentes a la fe, particularmente por aquellos en que incurre por razón del sujeto en que se infunde, todavía resulta oscurísimo, especular y enigmático, porque sabemos que es, pero no vemos ni entendemos lo que es.

c) Conocimiento de fe, ilustrada por el don de entendimiento. Este es un conocimiento altísimo, pues despojada la fe de los defectos que se le adhieren por su participación en el alma, nos hace ver y entender lo que Dios es, con todos sus misterios, como a través de una velo sutilísimo y transparente, que aún separa al entendimiento de la visión inmediata de la divina esencia. Es el conocimiento místico, del cual hemos hablado en otros lugares.

Mas las sombras que proyecta el velo de la fe, desaparecerán también en el cielo. Allí se verá claramente la esencia

divina, sin intermedio alguno, sin especie ni imagen, pues ella misma será la que se mete en los ojos del entendimiento para que él la vea y la contemple; porque sólo así se puede ver claramente a Dios, ya que ninguna cosa creada puede debidamente representarle. Ese conocimiento o visión que de Dios tiene el alma glorificada, es incomparablemente superior al que en esta vida puede tener aún de las cosas naturales que están a su alcance; porque todas las cosas de acá las ve en imágenes o especies que las representan, ya que las cosas en su mismo ser no se meten dentro del entendimiento para ser por él conocidas; y aún más perfecto que la visión de las cosas materiales que se ven con los ojos del cuerpo, porque tampoco éstos se adhieren inmediatamente a las cosas, sino que las ven mediante la imagen que la luz reflejada en ellas forma en la retina.

Para esa visión inmediata de Dios no se requiere una luz a la manera de la luz material que forma en los ojos del cuerpo la imagen de los seres materiales, pues ya se ha dicho que es la misma divina esencia la que se adhiere al entendimiento sin ningún intermedio. Mas es preciso que el entendimiento sea embestido por una luz que le capacite para esa visión, para la cual él no tiene más que una capacidad radical, o una potencia obediencial; esto es, que él pueda ser elevado a un orden divino y transcendente, para ver la Verdad en sí misma, mirar al Sol de hito en hito y no ya en sus destellos o reflejos, que es para lo que está capacitado por ser proporcionados a su naturaleza.

Esa luz que informa y eleva al entendimiento humano para ver a Dios en sí mismo, es lo que los teólogos llaman "luz de gloria" (*lumen gloriae*). Sin ella, es imposible ver la esencia divina, como sin la virtud de la fe es imposible conocer los misterios de Dios en esta vida y sin el don de entendimiento penetrar y entender esos misterios. Todo se funda en la desproporción y distancia infinita que hay entre nuestro entendimiento limitado y enteco, y el Ser absoluto, la Verdad por esencia. Por eso la Iglesia ha condenado el error de los que afirmaban que, sin esa luz de gloria, se puede ver la esencia de Dios (Denz. 475). La virtud de la fe des-

aparece entonces, porque ella implica esencialmente la no visión, lo cual es incompatible con la visión clara de Dios. Mas aquí se presenta un problema de no fácil solución. Esa luz de gloria ¿es el mismo don de entendimiento, que en el cielo nos hace ver a Dios en sí mismo, como en esta vida nos hace verle en la participación de su naturaleza divina?

El Angélico, en los textos citados por J. de Sto. Tomás, parece atribuir al don de entendimiento la divina visión (II-II, q. 8, a. 7). Y, ciertamente, si por el don podemos ver a Dios en esta vida de un modo imperfecto, por lo que tenemos de El, que es la participación de su naturaleza, no parece haya inconveniente en atribuir al mismo don la visión de la esencia divina en el cielo, donde ya la tendremos presente, no en una participación de ella, sino en sí misma. ¿Para qué multiplicar los entes sin necesidad? Por otra parte, si admitimos que la luz de gloria es distinta del don de entendimiento, parece que este don quedaría ocioso en el cielo, cosa que Sto. Tomás niega, con la generalidad de los teólogos.

Sin embargo, es comúnmente admitido que la luz de gloria no es el mismo don de entendimiento, sino que de él se diferencia y ambos tienen su propia función en el cielo. Santo Tomás no trata de propósito esta cuestión, que es de libre discusión teológica. Su egregio discípulo Fray Juan de Sto. Tomás se esfuerza en probar que son cosas distintas, asignando distintas funciones a la luz de gloria y al don de entendimiento, y que los textos de Sto. Tomás no se deben entender literalmente. En efecto, el mismo Angélico en otros lugares habla de la luz de gloria sin hacer referencia alguna a dicho don, como de cosa que en el cielo se comunica al alma (I, q. 12, a. III, ad 3).

Sin ningún género de duda podemos afirmar que la luz de gloria no se identifica con el don de entendimiento ni con ninguno de sus actos. Lo cual podemos probar por un argumento general y otro especial de este don.

Argumento general.—Los dones del Espíritu Santo, según el Aquinatense, no tienen a Dios por objeto inmediato, sino algo que a Dios conduce o de Dios procede. Su fin es

hacer al alma dócil a las mociones divinas. De ahí que tienen por objeto material la misma materia de las virtudes y por motivo formal al Espíritu Santo, no en sí mismo considerado, sino en cuanto norma de nuestros actos sobrenaturales. Por eso son inferiores a las virtudes teologales, porque éstas, aunque de un modo imperfecto en esta vida, nos unen inmediatamente con Dios, teniéndole a El por objeto como es en sí mismo.

Pero la luz de gloria tiene también por objeto a Dios en sí mismo, como las virtudes teológicas, puesto que nos da la visión facial e intuitiva de la esencia divina, sin sombras ni celajes de ningún género, uniéndonos con El de la manera más perfecta a que la criatura puede llegar fuera de la unión personal del Verbo. Por esa luz de gloria se consuma la obra de divinización de la criatura, iniciada al recibir la gracia santificante en la misma substancia del alma; pues por la gracia se participa en el entendimiento la intelectualidad y verdad de Dios, viéndole a El como El se ve a sí mismo. Esa luz de gloria es, por consiguiente, superior a las mismas virtudes teologales y el hábito más perfecto que puede informar las facultades del alma. No es más perfecta que la gracia, pues en la gracia virtualmente está contenida —el que es como Dios por participación de su naturaleza, debe ser como Dios por participación de su conocimiento—; pero la gracia es hábito entitativo, que afecta al ser y no al obrar, y aquí se trata solamente de los hábitos operativos.

La consecuencia, pues, es manifiesta. Un hábito como la luz de gloria, que tiene a Dios por objeto inmediato como El es en sí mismo, no puede identificarse con ningún don ni con ninguno de sus actos, pues los dones no tienen por objeto a Dios en sí, sino algo que de Dios se deriva.

Argumento especial.—La luz de gloria en el cielo viene a suplantar a la virtud de la fe, que allí desaparece, puesto que desaparece el motivo formal en que se apoya, que es la autoridad de Dios revelándose exteriormente, y desaparece la oscuridad inherente a ella, por la clara visión.

Pero el don de entendimiento en esta vida es regulado

por la virtud de la fe, de ella depende y a ella sirve, eliminando en el sujeto las impurezas e imperfecciones que a la fe contaminan por su inhesión a la creatura racional.

Luego, con mayor motivo, el don de entendimiento debe estar en el cielo regulado por la luz de gloria, como dependiente de ella, sin poder en modo alguno identificarse con ella. Aunque en esta vida se atribuye al don de entendimiento cierta visión imperfecta de Dios, pero es en cuanto ya conocido por la fe, pues sin ella nada podría. De esta suerte, cuando en el cielo la fe sea suplantada por la luz de gloria que produce la clara visión, ya no puede esa visión intuitiva atribuirse al don de entendimiento, que tiene que permanecer a su servicio, como antes estaba al servicio de la fe.

Y no se diga que, si en esta vida el don de entendimiento puede producir cierta visión imperfecta de Dios, también podrá en el cielo producir la visión perfecta, cuando la esencia divina se junte al humano entendimiento como objeto inteligible. La razón es muy diferente. Una visión imperfecta de Dios, cual se da en esta vida, puede producirla el don de entendimiento, porque esa visión no es de Dios en sí mismo, sino en una participación de El; lo cual no trasciende al objeto propio de los dones, que es todo lo que de Dios se deriva o a El conduce. Mas la visión perfecta de la divina esencia cae fuera del objeto formal del mismo don, pues no se dan los dones para ese fin. Una cosa es ver a Dios en sus efectos, aún sobrenaturales como la gracia, y otra cosa es verle por dentro y empaparse de El como primera e infinita Verdad.

Oficios del don de entendimiento en la gloria.—Aunque la luz de gloria sea distinta del don de entendimiento, no por eso dicho don queda en el cielo cesante e inactivo, antes bien adquiere allí su máxima perfección y actividad, como todos los otros. Recurriendo a los principios en otro lugar establecidos por los cuales los dones son necesarios para la perfección de las virtudes y, en especial, lo que el don de entendimiento hace con la virtud de la fe, fácil nos será investigar cuál será la función propia de este don cuando la fe sea suplantada por la luz de gloria.

Primer oficio del don de entendimiento: adaptación del entendimiento humano a la luz de gloria.—Las virtudes teologales son de un orden divino y transcendental, por su objeto formal que es Dios bajo el concepto de su vida íntima. Al ser infundidas en el alma, revisten la misma condición de ésta, por aquel principio de filosofía que dice: “todo lo que se recibe, adquiere el modo del recipiente”. Por eso ellas se empuqueñecen y toman el modo humano, tan desproporcionado a su naturaleza divina.

Este defecto viene a ser reparado por los dones, como se ha visto, adaptando las facultades del hombre a ese orden divino y transcendente por la acción directa del Espíritu Santo, confiriendo a nuestras facultades mediante sus dones ese modo divino de obrar que les corresponde por los hábitos de que han sido informadas.

Pues este oficio de los dones no puede cesar en el cielo; antes, bien, allí se requiere en mayor grado. Cuanto la luz de gloria es más perfecta que la fe, tanto mayor es la desproporción que existe entre ella y la inteligencia creada. Por consiguiente, mayor será la necesidad de que el Espíritu Santo colme ese abismo, actuando El mismo sobre el entendimiento humano como causa principal, reduciendo nuestra facultad cognoscitiva a un estado pasivo y a una categoría de causa instrumental, para que sea connaturalizada con la luz que se infunde y la acción resulte divina. Porque divina tiene que ser la acción de ver a Dios en su esencia; y sólo de este modo resultaría divina; aunque también será instrumental y elicitivamente humana, pues nosotros mismos seremos los que veremos a Dios.

Por aquí se comprende que Sto. Tomás atribuya al don de entendimiento la visión beatífica, sin que esto sea obstáculo para que nos hable también de la necesidad de la luz de gloria para la divina visión. Es realmente la luz de gloria la que informa al entendimiento para producir la visión de la esencia divina, pero el entendimiento no obraría si no fuese actuado por el Espíritu Santo mediante el don correspondiente. Ni apenas se concibe que pueda subsistir la luz de gloria en el entendimiento creado sin el don de entendimiento.

La fe puede subsistir perfectamente sin el don o sin la actuación del mismo, porque ella no está siempre en acto y, cuando lo está, puede obrar al modo humano, aunque imperfectamente. Pero la luz de gloria, aunque es hábito porque se da de un modo permanente, está siempre en acto —pues ni un instante se puede interrumpir la visión de Dios—, y su acto necesariamente ha de tener el modo divino que confiere el don a la inteligencia humana.

Más necesario es, por consiguiente, el don de entendimiento para la luz de gloria que para la virtud de la fe. Para obrar con ésta se requiere el don solamente cuando se trata de actos perfectos; mas para obrar con aquella se requiere siempre, porque su acto es siempre perfectísimo, el más perfecto a que la creatura puede llegar.

Y si tratamos de investigar cómo el don connaturaliza nuestro entendimiento con la luz de gloria para la visión de Dios, podemos seguir idénticos pasos que hemos recorrido al examinar la connaturalización del mismo con la virtud de la fe, mudando solamente algunas cosas que con la luz de gloria no tienen lugar.

En primer lugar, nuestro entendimiento conoce, según su propia naturaleza, por análisis y síntesis, componiendo y dividiendo, atribuyendo o negando predicados al sujeto, esto es, de un modo complejo, aun los objetos más simples. Pero de ese modo no se puede conocer a Dios como El es en sí, sino por una mirada simplicísima, como Dios se conoce a sí mismo. Y este modo de obrar, superior a su naturaleza, sólo el Espíritu Santo se lo puede dar actuando en él como causa principal para producir una acción humano-divina.

Por razón del medio de conocimiento, nada tiene que hacer el don de entendimiento en el cielo, porque allí será la misma divina esencia la que se manifestará a la inteligencia sin intermedio alguno. Ni tampoco se requiere el don por parte del motivo formal de la visión o la luz por la cual se ve (*lumen quo*), porque ésta es la misma luz de gloria.

Mas todavía tiene que actuar el don elevando la actividad natural del entendimiento (*lumen quod*) a ese orden di-

vino, para coadaptarle y proporcionarle a la misma luz de gloria, con la cual alcanza esa visión facial e intuitiva.

Pongamos ejemplo de las cosas materiales. Los ojos necesitan luz exterior para ver los objetos; pero si esa luz es demasiado intensa y no proporcionada a la potencia visiva, ofusca y ciega y nada se ve con ella. Pues es manifiesto que la luz de gloria es enteramente desproporcionada a nuestra potencia intelectual, como lo es la misma virtud de la fe a la cual ha venido a sustituir, pues una y otra tienen por objeto a Dios en sí mismo, aunque de distinta manera. El entendimiento humano no está hecho para ver en sí mismas las esencias de las cosas, sin intermedio de especies o imágenes que las representen, y mucho menos la esencia de Dios, que es de un orden superior y transcendente. Necesita, por consiguiente, ser actuado por el don, que le eleva a ese orden divino y le connaturaliza y proporciona a la luz de gloria para la visión de Dios. Pudiera objetarse que la misma luz de gloria le capacita para esa visión, porque si establecemos que se necesita otro hábito que disponga al entendimiento para recibir la luz de gloria, tendríamos que proceder hasta el infinito, pues éste, a su vez, necesitaría de otro y así sucesivamente. A esta dificultad se puede responder atendiendo a la distinta naturaleza de los dones del Espíritu Santo respecto de otros hábitos operativos. Los dones no tienen a Dios por objeto inmediato. Son, por otra parte, hábitos pasivos, que no dan sino la docilidad para que el alma sea instrumentalmente movida por el Divino Espíritu en un orden sobrenatural. Por consiguiente, no necesitan otra disposición previa, sino que el alma esté unida a Dios por la caridad para que pueda moverla como instrumento suyo. Y como es el Espíritu Santo el que los actualiza, El únicamente es el que puede con su moción divina verificar esa coadaptación de nuestras potencias naturales a los otros hábitos entitativamente sobrenaturales. No es, pues, el don, considerado como hábito, el que realiza la coadaptación o salva la desproporción; sino la misma acción del Espíritu Santo por medio del don correspondiente.

Segundo oficio del don de entendimiento: constituir al

Espíritu Santo en regla de todas nuestras intelecciones.—Si la misma visión de la esencia divina puede en alguna manera atribuirse al don de entendimiento en cuanto que es como una sublimación de nuestra facultad cognoscitiva para que pueda recibir la luz de gloria con la cual vea a Dios, mucho más actuará este don en el conocimiento de las otras cosas que fuera de la esencia divina sean conocidas.

Para lo cual es de saber que el bienaventurado, viendo la esencia divina, verá en ella de algún modo toda verdad, porque ella es la Verdad por esencia de la que toda verdad procede. Mas esto se refiere a la verdad universal, que necesariamente está contenida en la divina esencia, mas no a las verdades singulares y contingentes, las cuales pueden ser o no ser según la libre disposición de Dios. De estas conocerá en la divina esencia sólo aquellas que Dios se digne manifestarle.

Puede, por consiguiente, el bienaventurado conocer muchas cosas fuera de la visión de Dios, como conservará todos los conocimientos que en esta vida hubiera alcanzado, aunque sin mezcla de error posible y de un modo mucho más perfecto.

Pero el alma, por la visión beatífica, queda totalmente transformada, engolfada, perdida, diluida en Dios, sin perder su propia personalidad; de suerte que su obra, como su ser, han de estar completamente divinizados; y serán más divinos que humanos, porque lo divino es la última forma que modifica y diviniza al alma. Su entender, por consiguiente, también será divino y al modo divino y según la regla divina, que no es otra que el Espíritu Santo. Así será Dios “todo en todas las cosas” (I Cor., XV, 28) y cuanto el alma entienda y conozca, lo entenderá y conocerá bajo la influencia del don de entendimiento, siendo el Espíritu Santo la norma de todas nuestras operaciones.

Tercer oficio del don de entendimiento: conocimiento místico y experimental de Dios.—En este conocimiento místico y experimental de Dios insiste particularmente Juan de Santo Tomás, como el más propio del don de entendimiento. Es

el conocimiento de Dios por los efectos sobrenaturales que en el alma produce. Al igual que en esta vida se alcanza el conocimiento místico y experimental de Dios, mediante el don de entendimiento, por su efecto en el alma, que es la gracia; así también en el cielo se tendrá este conocimiento místico y experimental, no sólo por la gracia que diviniza la substancia del alma, sino más particularmente por los otros efectos que en ella produce al comunicarle la luz de gloria y llenar la boca de su inteligencia con la misma Verdad increada. Esto es lo esencial de la bienaventuranza, por lo que el alma participa de la misma felicidad de Dios, haciéndola semejante a Dios y poseyendo como suyo al mismo Dios. Mas esto producirá en ella un gozo incomparable, en el cual estará eternamente sumergida sin hallar fondo ni ribera ni poder sacar siquiera un dedo de su inmensidad.

Conviene examinar concretamente los efectos extraordinarios que la visión de Dios produce en el alma, por los cuales ella obtiene, reflejándose sobre sí misma, este conocimiento experimental de Dios, que es objeto del don de entendimiento. A tres pueden reducirse tales efectos, que integran el concepto de la bienaventuranza: posesión de Dios, participación plena de la vida de Dios y gozo inefable.

a) *Posesión de Dios*.—Al hablar de la contemplación de Dios, que es lo que constituye la gloria esencial del bienaventurado, hay quienes se figuran que le hemos de contemplar eternamente como aquí se contempla un objeto bello, y, aunque Dios es belleza infinita y, por ese lado, nunca podrá cansar su contemplación que será nueva en cada instante, todavía queda en el ánimo como cierto escozor de que esa contemplación no será suficiente para hacernos enteramente felices y dichosos. Esto proviene de nuestra imaginación, que nos representa la visión de Dios a la manera de la visión o contemplación de las cosas creadas.

Mas el alma, al ver a Dios, poseerá a Dios, esto es, tendrá a Dios como cosa suya, porque eso es poseer: tener una cosa para usar de ella como se quiera. Y así es como poseerá a Dios el alma.

En esta vida, si contemplamos un objeto bello, no por eso

lo poseemos. Claro está que la contemplación de la belleza es ya una manera de posesión, porque al contemplar el objeto bello, usamos de él para satisfacción de nuestras facultades estéticas. Pero ésta es sólo una posesión de orden intencional, porque el objeto físico permanece fuera de nosotros y no nos pertenece. Y aunque dicho objeto viniese a ser de nuestra pertenencia y posesión en cuanto a su ser físico, esa posesión siempre sería una cosa externa, que nos facilitaría el poder contemplar el objeto siempre que quisiéramos, mas no haría que la simple contemplación fuese al mismo tiempo la posesión intrínseca y objetiva de la belleza que en el ser se contiene.

No así sucede con la visión beatífica. Al ver a Dios, la misma esencia divina en su propio ser realidad, penetra en el entendimiento y a él se adhiere tan íntimamente que viene a ser como *nuestra*, de igual manera que las ideas que tenemos aquí de las cosas son *nuestras*, aunque no lo sean las cosas que esas ideas representan. ¡Qué dichosos se sentirían los amadores del mundo si, con sólo ver una cosa, la poseyeran; y no con una posesión meramente externa como se poseen las cosas de acá, sino tan íntima que viniera a entrañarse en su propio ser! Pues eso es ver a Dios: poseerle y hasta venir a hacerse una cosa con El: "El que se junta a Dios, se hace un sólo espíritu" (I Cor. VI, 7).

Esta posesión es mutua.

El alma se encontrará enteramente desnuda en presencia de Dios, que la devora, la engulle y la asimila en un beso dulcísimo de su boca. Y verá a Dios también desnudo delante de sí y, al verle, le comerá también, hasta quedar toda saturada de El, impregnada de El, derramada en El; de suerte que no habrá ni una fibra ni un átomo de su ser que no sienta el contacto suavísimo e incandescente de la Divinidad. Será aquel un abrazo penetrativo, fusivo, transformativo; de ser a ser, de amar a amar, de entender a entender. Allí serán ambos derretidos y abrasados en el mismo incendio de amor y fundidos en el mismo troquel, de modo que el alma venga también a hacerse deiforme. ¡Supremo ideal del amor: hacerse de dos uno, sin dejar de ser cada uno lo que es!

Por esta mutua posesión, ya todo entre ambos será co-

mún, porque el amado es de la amada y la amada del Amado (Cant. II, 16).

Todos los bienes, de cualquier género que sean, que se hallan desparramados en toda la creación, son como el polvillo que ha sacudido de sus sandalias el que es Bien por esencia, del cual el alma se siente poseedora. De suerte que cuanto el alma pueda apetecer o desear, lo tendrá allí en grado eminente y superior a sus anhelos, como elevado a una potencia infinita; y será tan suyo que ella misma se sentirá como investida de esa Infinita Bondad que se le comunica por modo inefable.

El alma así divinizada, participará de todos los atributos divinos.

Engolfada en el foco de la luz, al contemplar la verdad en su plenitud suprema, será ella también sapientísima, participando de la misma sabiduría de Dios; y se convertirá, a su vez, en foco de luz, de luz blanca —que encierra todos los colores—, al reflejarse en ella como en espejo clarísimo, el Sol de la verdad primera. Será el alma también inteligencia y verdad, por su unión con la Verdad y la Inteligencia infinitas: e inteligencia y verdad serán en ella una misma cosa de un modo participado, porque jamás podrá traspasar las fronteras de la verdad —cuya fuente encontrará a su vez dentro de sí misma—, por más que su pensamiento sea eternamente acuciado por el ansia de verdad, que beberá sin tasa con sólo abrir la boca.

Y el alma poseerá, al contemplarla, aquella Belleza siempre antigua y siempre nueva, que es la belleza por esencia; y ella será también belleza, porque no será en ella la belleza una cosa adjetiva por la cual se diga bella, sino sustantiva, porque nacerá de lo íntimo de su ser.

Extraed, si podéis, en la alquitara de vuestro pensamiento la belleza de todas las cosas creadas que la tienen de un modo adjetival y cualitativo, bien sean corpóreas o bien espirituales. Abrebad y empapad con esa esencia de belleza vuestra alma, de modo que rezume de todo su ser la policromía de todas las bellezas, como si con ellas fuera amasada. Pues esa ideal hermosura sería horrrura y fealdad ante la cla-

ridad y belleza del alma glorificada, investida y penetrada por la eterna e infinita Belleza, que a ella se comunica.

Y sentiráse el alma omnipotente con la omnipotencia de Dios, porque también ella podrá todo cuanto quiera, reinando con El como carísima esposa, con quien El comparte su poderío sin negarle cosa alguna, colocando en su mano el cetro y en su frente la corona. Y participará de la inmensidad de Dios dilatándose en El sin cabo ni ribera; y de su eternidad, sin estar sujeta a la mudanza y sucesión de los tiempos, en una perpetua y perenne juventud. Así el alma experimentará a Dios en sí misma al poseerle todo por la visión de su divina esencia.

b) *Plenitud de vida divina*.—La vida de Dios se comunica al alma por la gracia en el momento mismo del bautismo. Siendo ésta una participación física de la naturaleza de Dios, no puede menos de ser algo vital, porque todo lo que en Dios hay es vida (Joan. I, 4). Y esa vida de la gracia es vida eterna (Rom. VI, 23), porque eterna es la vida de Dios.

Mas esa vida de Dios en el alma permanece en estado latente mientras corremos por este mundo, peregrinando lejos del Señor (II Cor. II, 6). Sólo podemos descubrirla mediante el don de entendimiento, a través de las sombras de la fe.

Cuando lleguemos a la patria, se acabará nuestra peregrinación, se pondrá término a la ausencia y se desvanecerán las sombras por la visión clara de Dios. Entonces es cuando esa vida germinal de la gracia santificante alcanzará su pleno desenvolvimiento, haciéndonos vivir la vida de Dios en toda su plenitud. “Todavía, escribe San Juan, no ha aparecido lo que somos; cuando apareciere, seremos semejantes a El, porque le veremos como es” (I Joan. III, 2). Semejantes a El, no en un orden entitativo, porque de ese modo ya lo somos aquí por la gracia; ni en un orden afectivo, porque también lo somos por la caridad; sino en el orden intelectual, que es la manifestación más perfecta de la vida: “porque le veremos como es”.

Por la visión beatífica, como queda indicado, Dios vive dentro del alma que le posee, y el alma vive dentro de Dios

recibiendo de El su vida, como el niño antes de nacer la recibe de su madre en el claustro maternal.

¿Y cuál es la vida de Dios en su manifestación íntima y suprema? Según la fe nos lo enseña, esa vida íntima de Dios está encerrada en el misterio soberano de la adorable Trinidad. El Padre engendrando eternamente al Hijo como Verbo de su mente y Palabra de su boca; y, amándose los dos con amor infinito, de ambos procede el Espíritu Santo, que es el Amor personal del Padre y del Hijo. Todo en una sola esencia divina unicísima y simplicísima, sin que la pluralidad de personas sea obstáculo a esa suprema unidad substancial. Esto es lo que está por encima de toda imagen y de toda idea y sólo se puede ver con claridad cuando esa divina esencia penetra en la misma inteligencia creada a la manera de especie en ella impresa.

Según esto, el alma, si ha de vivir la vida de Dios, tiene que vivir participativamente la vida trinitaria.

Llevados de la imaginación o de nuestras raquíticas ideas, nos figuramos tal vez que el alma, allá en el cielo, asistirá como simple espectadora a ese idilio soberano entre las Divinas Personas, contemplando desde afuera o desde un palco adecuado el espectáculo del Padre que eternamente engendra al Hijo, y de los dos procediendo el Espíritu Santo por vía de amor supremo. Mas esta concepción rebaja el dogma de nuestra fe y no se acomoda a los testimonios de la revelación. En tal caso no se viviría la vida de Dios más que de un modo espectacular, inadecuado al que lleva en su propia substancia una participación vital de la naturaleza divina; ni seríamos semejantes a Dios más que con una semejanza remota, como lo son las criaturas; ni saldríamos del orden natural sino por vía de conocimiento y de una manera extrínseca; ni nos sentiríamos perfecta y sobrenaturalmente bienaventurados al ver a Dios y no ser como Dios, que es el ansia latente en todos nuestros anhelos y voliciones; entonces, en fin, no poseeríamos a Dios.

El ser dioses por participación lleva consigo algo incomparablemente más sublime: ser introducida el alma en la vida trinitaria, como miembro de la familia de Dios, incorpo-

rada a Cristo como miembro de su cuerpo místico. Si la misma esencia divina en su ser físico está dentro del alma, siendo vida de ella y vitalmente unida con su entendimiento, dentro de ella están el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, el Padre engendrando al Hijo y el Espíritu procediendo de entrambos. Y ella vitalmente tendrá parte en esta generación y procesión divinas; y, unida al Padre, sentirá en sí la fecundidad de Dios para engendrar al Hijo; y, unida al Hijo y al Padre, verá que por ella corre también el torrente de amor que une a los dos y no es otro que el Espíritu Santo. Así el alma poseerá a Dios y será semejante a Dios en la vida y en la bienaventuranza.

La razón humana se siente confundida y tal vez amontone argumentos para mostrar que no es posible una tal comunicación de Dios a la criatura; mas a eso nos conducen lógicamente los testimonios revelados, y la razón debe encoger sus alas ante la incomprensibilidad de Dios. ¿Acaso podemos aplicar nuestras bajas ideas al misterio mismo de la augusta Trinidad hasta lograr entenderlo? Pues si nuestro pensamiento no es capaz de entender esa vida escondida en Dios, aún después de sernos manifestada por la fe, no podrá sorprendernos el no entender por nuestros modos humanos la comunicación de esa misma vida al alma, que llega a participar vitalmente de esa vida trinitaria. Con razón dice el Apóstol que “ni ojo vió, ni oído oyó, ni en pensamiento humano puede haber lo que Dios tiene preparado para los que le aman” (I Cor. II, 9).

Si alguno intentara decir que Dios se une al alma y es vida de ella, por su esencia, en cuanto unidad suprema, mas no por sus Personas en cuanto distintas, tendríamos que decir que entonces no sería Dios el que al alma se une, porque es imposible separar la esencia de las Personas; ni sería Dios vida del alma, porque la vida de Dios consiste en ese tríptico personal e inefable.

Pues esta vida de Dios participada en el alma es lo que produce ese conocimiento místico y experimental de Dios, distinto del conocimiento directo por la visión intuitiva, como efecto y consecuencia de la misma. No es ver a Dios en su

esencia, sino en el alma misma viviendo de El. Mas este conocimiento reflejo y experimental de Dios, trasciende también a la potencia visiva del entendimiento creado, si no es confortado por la luz del Espíritu Santo mediante sus dones.

c) *Gozo supremo*.—Consecuencia de lo que antecede es el gozo infinito que inundará el alma en la patria celestial. Infinito en si mismo, aunque gustado de un modo finito, porque la criatura no es capaz de más.

De tal manera el gozo invadirá al alma, que gozará cuanto ella sea capaz de gozar. Y gozará simultáneamente de todos los placeres posibles en un grado eminente, sin que el goce de los unos pueda impedir el de los otros, como sucede en esta vida; sin cansancio ni fatiga, aunque se prolonguen por toda la eternidad.

En esta vida no llega el placer hasta nosotros sino gota a gota, porque aun cuando tuviéramos a nuestra disposición infinidad de cosas placenteras, sería imposible gozar de todas al mismo tiempo y, aún así, pronto sobrevendría el cansancio y laxitud de las facultades y, con esto, el hastío.

Mas pongamos, por un imposible, que un hombre goza simultáneamente de todos los placeres imaginables, con todas sus potencias y sentidos. Su inteligencia con la noticia más clara de todas cuantas cosas desea saber y la contemplación de todas las bellezas, de naturaleza o de arte, que existen o pueden existir; su voluntad con la presencia y posesión de todos los seres que ama; sus ojos con la visión panorámica de todas las hermosuras del universo material, formadas por Dios o por los hombres; sus oídos con todas las músicas de todos los instrumentos, sin que unas estorben o apaguen las otras, antes bien, formando un concierto sublime que contenga todas las armonías posibles; su olfato, con todos los aromas; su gusto, con todos los sabores; su tacto, con todas las suavidades y sensaciones deleitables. Y todo esto gozado al mismo tiempo, sin confusión ni esfuerzo, sin que la atención a una cosa impida gozar simultáneamente de las otras.

Pues mucho más, infinitamente más, será el gozo que produce la posesión de Dios.

Si queremos olfatear algo, aunque muy de lejos, de lo que

ha de ser aquello, es preciso analizar filosóficamente el concepto de gozo, haciendo al caso presente las debidas aplicaciones.

Gozo es cierta quietud o sosiego del apetito en la posesión de un bien amado: *quietatio appetitus in bono possesso* (II-II, q. 31, a. 1). Mas, al decir quietud o sosiego, no se quiere decir inacción; antes bien, en el gozo se desarrolla la mayor actividad. Pero es una actividad interna, una actividad refleja; es la corriente psíquica que, partiendo del apetito como deseo en busca del bien amado, refluye en el mismo apetito sin salir fuera cuando encuentra al objeto que buscaba adherido a él por la posesión. Es como una corriente magnética que se desarrolla en el apetito, magnetizándole al contacto con el objeto poseído. Si esa corriente psíquica tiene que salir fuera por la ausencia del bien que ama, produce esfuerzo, trabajo; pero si el bien amado está presente, el apetito no tiene que salir de sí; en el mismo bien se detiene y psicológicamente lo asimila, nutriéndose de él, que es lo que produce la impresión gozosa y placentera. Y así el apetito viene a ser como el cazador que corre tras la pieza por el deseo y goza cuando la come y se alimenta con ella.

De ahí que el gozo proviene siempre de una acción (I-II, q. 32, a. 1). La inacción, la quietud, no puede producir más que un placer negativo, por la ausencia de esfuerzo y de trabajo o por la restauración de las fuerzas perdidas en él, mediante el descanso. Y esta acción es la misma por la cual se posee el bien amado; y tiene que ser connatural al sujeto, porque lo que es violento no causa placer, sino fatiga.

La acción es la última perfección del ser y, en cuanto tal, produce gozo, porque el gozo es el resultado de esa perfección en los seres vivientes. Mas toda acción tiene un término, un objeto y, cuando no encuentra ese objeto en donde posarse, lanza al sujeto como fuera de sí en busca de él y, en ese caso, la acción no perfecciona inmediatamente, sino más bien agota. Mas cuando el objeto está a su alcance y es adecuado al apetito, este se apodera de la perfección del objeto y, refluyendo sobre sí mismo, con ella se perfecciona. Y no es otra cosa el

gozo que la percepción de esa perfección vital y activa que el sujeto se asimila.

Según esto, lo que causa en el apetito esa impresión singular que llamamos placer o gozo, es un bien amado y poseído mediante una acción connatural al sujeto. Y tanto más intenso será el gozo, cuanto más perfectos sean los elementos que le integran. Estos elementos son cuatro: como se colige de lo anterior: 1.º Bien, 2.º Amado, 3.º Poseído, 4.º Acción por la que se posee. Apliquemos estos conceptos a la posesión de Dios en la bienaventuranza

1.º Dios es bien infinito, universal en el ser (*universale in essendo*), que contiene en sí de un modo eminente todo bien y toda razón de bien.

En este mundo se distinguen tres categorías de bienes: bien honesto, bien útil, y bien deleitable. El primero es el propio de la criatura racional, porque se acomoda al orden de la razón y nos conduce a nuestro último fin. El segundo no tiene en sí mismo razón de bien, sino que es medio para conseguir otros bienes y por eso se apetece. Y el tercero es precisamente el que causa placer en el apetito.

Mas estas tres categorías se identifican en Dios. El es la honestidad por esencia, porque su razón es la norma suprema de la virtud, que en esta vida es trabajosa por hallarnos peregrinando aún hacia el término; más allí será tan espontánea y connatural como el respirar, porque la poseemos en su mismo principio. Y, por eso mismo, será bien deleitable en sumo grado, porque agota toda razón de bien y lo propio del bien es producir deleite. Si en esta vida hay muchas veces contradicción entre lo honesto y lo deleitable, es por la complejidad y disgregación de nuestro ser, que consta de elementos diversos y orienta sus apetitos en diversos sentidos. Mas en la patria cesará esa contradicción y todo cuanto el hombre pueda figurarse de bien, en Dios lo encontrará de un modo sobreabundante. Siendo El el principio de donde todas las cosas proceden, en ellas no puede encontrarse el bien más que de un modo parcial y fraccionario, mientras que allí se encuentra en su perfección absoluta. Y no se halla en Dios la razón de bien útil, porque no puede ordenarse

a conseguir ningún otro bien, ya que fuera de El no hay bien alguno que en El no se encuentre con infinita perfección.

Y en esta razón absoluta de bien, que dice orden al apetito, está comprendido todo, porque El es la Verdad y la Belleza, que son el bien del entendimiento; y así todas las facultades del hombre quedarán saciadas sobreabundantemente, como engolfadas en el piélago insondable de su propio bien, que paladearán y gustarán sin cesar, en todo instante, sin tasa ni medida y sin hastiarse jamás, porque siempre será nuevo, aunque gocen de El por toda la eternidad.

Dios está gozando eterna e infinitamente de sí mismo, sin que su gozo pueda aumentar ni menguar un sólo punto, porque es infinito: Y quien a Dios posee, participará de ese mismo gozo infinito, sin más traba ni medida que su misma capacidad de gozar.

* El primer elemento, pues, productivo del gozo, que es el bien, será infinito; e infinito, por consiguiente, será el gozo por parte del objeto, de modo que sea imposible gozar más.

2.º Pero no produce gozo el bien si no es amado; y tanto mayor será el gozo cuanto más intenso fuere el amor.

Amor, según Sto. Tomás, es cierta "coadaptación del apetito a algún bien" (II-II, 26, 1); cierta "connaturalidad o complacencia del amante con el amado" (Ib., 27, 1). Es que cuando el bien se presenta al apetito, si éste no se coadapta y se connaturaliza con él, permanece indiferente y, aunque especulativamente la razón lo muestre como bien verdadero, no se le ama por falta de tal coadaptación. Por eso el hombre sensual no puede amar las cosas espirituales, porque falta dicha connaturalidad.

Mas cuando el bien que se presenta al apetito halla en él esa connaturalidad que le adapta y proporciona, ya no es sólo bien en general, sino que pasa a ser *su bien*, esto es, bien propio del apetito en particular. Entonces se establece como una corriente de aproximación y de adherencia entre el apetito y el objeto; y esa corriente es el amor. Es, a su vez, centrífuga y centrípeta: centrífuga, en cuanto parte del apetito hacia el objeto amado en forma de entrega, de donación de sí mismo para ser poseído y asimilado por él (amor de bene-

volencia o de amistad); y centrípeta, en cuanto atrae hacia sí al amado para poseerlo y asimilarle (amor de concupiscencia). Por eso el amor es ya una unión de orden intencional entre el amante y el amado; mas no se satisface sino con la unión real y objetiva de los dos.

Según esto, tanto más se gozará de Dios cuanto más se le ama.

¿Y cuál será el amor que a Dios se tendrá en el cielo? Será tal, que agotará toda la energía psíquica del bienaventurado, el cual quedará como engolfado en amor, todo incandescente de amor. Allí es donde, según San Agustín y Santo Tomás, se cumplirá perfectamente el precepto de amar a Dios "con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas" (II-II, q. 44, a. 6), porque toda la fuerza amativa que hay en el hombre alcanzará su máxima actividad, saliendo como un verdadero torrente de amor. El amor del alma que posee a Dios no estará disperso en distintas cosas, como sucede en esta vida, porque todo cuanto pueda y quiera amar lo encontrará en Dios. Y si es verdad que también ama otras cosas que no son Dios, las amará en Dios y por Dios, siendo este amor como un efluvio del mismo amor divino, porque no verá en ellas cosa amable sino lo que de Dios han recibido.

Y ese amor será continuo, ininterrumpido, sin que quede un punto en estado potencial por toda la eternidad, porque continua será la presencia del Bien que ama. Ese amor abraza y no consume; conforta y no causa desfallecimiento; vivifica y no hiere ni lлага ni dilacera el corazón; porque todo eso proviene de la ausencia del amado en esta vida o del órgano corpóreo sobre el cual opera el amor.

Y se comprenderá que en el cielo tiene que existir esa plenitud de amor, si investigamos filosóficamente las causas que lo producen. Dejando ya a un lado el objeto, que es el bien, el cual allí es infinito, otras tres causas hay de amor: conocimiento del bien amado, semejanza con él y correspondencia al amante.

Un bien no se ama si no se conoce y, si es verdadero bien, tanto más se ama cuanto más se conoce. Mas esto no

con un conocimiento puramente especulativo, que podrá causar, a lo más, un amor objetivo, sino con un conocimiento experimental, que es el que produce el amor afectivo. Por eso en este mundo se ama tan poco a Dios, porque se le conoce tan poco; y sólo los místicos que tienen de Dios ese conocimiento experimental, llegan a amarle con la perfección que se puede en esta vida. Un conocimiento práctico de Dios podrá darnos un amor apreciativo por el cual sea preferido a todas las cosas, pero no ese amor total que se alcanza cuando experimentalmente se le conoce.

Pues bien, si el conocimiento experimental que de Dios se puede tener en esta vida produce un amor tan inmenso como el que vemos en los santos, que se sienten enteramente abrasados en amor, transformados en amor, como si todo lo que en ellos hay fuera amor, ¿qué será cuando ese amor sea reforzado con la visión intuitiva de la divina esencia, que es el conocimiento más perfecto, más penetrativo, más experimental que se puede tener?

Otra causa de amor es la semejanza. Esta puede ser actual y potencial. La primera es cuando los seres que se aman tienen algo de común, pues por ello se extiende al ser amado el amor que se tiene a sí mismo, viendo en él como una prolongación o extensión de su propio ser. Y la segunda es cuando el amante carece de aquello en que abunda el amado y espera que se lo dé, amándole porque ve en él el principio y fuente de su perfección; o, a la inversa, el amante abunda en lo que el amado no tiene, inclinándose a darle de lo suyo para extender así su propio bien. Sólo de este modo ama Dios a sus criaturas.

Pues el alma glorificada será tan semejante a Dios cuanto puede serlo una pura criatura. Semejante con semejanza potencial de la primera especie, que ha sido ya actualizada por la bondad infinita de Dios. Semejante en su ser natural, pues ha sido dotada de entendimiento y voluntad, como El; más semejante por gracia, pues halla en sí una participación de la naturaleza divina; y más semejante aún por gloria, por la unión estrechísima de su entendimiento con la divina esencia. Y como todo esto le viene de Dios, ama a Dios incom-

parablemente más que a sí misma, como a causa y principio de todo su bien y de todo cuanto en ella es amable.

Finalmente, despierta en nosotros vivamente el amor el sentirnos amados y, muy especialmente, cuando nos vemos menos merecedores de amor, porque eso nos hace experimentar más claramente la bondad de quien así nos ama.

¿Y qué amor experimentará el alma para corresponder a aquel torrente infinito de amor que sobre ella se derrama, habiéndola escogido desde toda la eternidad para hacerla participante, tan sin merecerlo, de su misma felicidad y bienaventuranza? Si alguna pena pudiera tener el alma en el cielo, sería precisamente por no poder amar más a quien tanto la ama. Mas no siente pena por ello, porque ve que Dios se ama infinitamente a sí mismo y ella se une a ese amor amando en la medida de su capacidad.

Mas, al decir que el alma amará con toda su potencia y capacidad de amar, no hemos de entender que se trata sólo de su potencia natural, porque esa potencia natural es ensanchada infinitamente por la caridad, que incesantemente puede dilatar el corazón para más amar mientras estamos en esta vida.

Tal es como el alma amará en el cielo, y, en proporción a su amor, será su gozo.

3.º El bien amado no causa gozo sino en cuanto es poseído; y tanto más intenso será el gozo cuanto más perfecta sea la posesión o unión con el ser amado.

Se puede poseer una cosa imaginariamente, representándose en la fantasía la posesión de la misma, lo cual produce ya cierto gozo. Se la puede poseer en esperanza, y así los justos ya en esta vida se gozan en Dios con la esperanza de poseerle, según aquello del Apóstol: "Gozándonos con la esperanza" (Rom. XII, 12). Y se la puede poseer simplemente con el amor, porque el amor es ya una manera de unión con el amado y, por eso, con sólo amar ya se consigue un gozo imperfecto; por lo cual Sto. Tomás enseña que el gozo en esta vida es efecto del amor o de la caridad, aunque el objeto esté todavía ausente, en cuanto que amar un bien es ya un bien para el amante.

Mas todo esto no es la posesión real y objetiva del bien amado, que es la que producirá el gozo pleno. Ese gozo pleno y perdurable es el que promete Jesús a sus discípulos con la posesión de Dios (Joan. XVI, 24), el cual no se puede alcanzar en esta vida, por más que los justos muchas veces se sientan inundados de delicias celestiales.

La posesión de los bienes de este mundo es siempre externa, superficial. Pero tanto mayor es el deleite que producen, cuanto más estrecha sea la posesión. Así, entre los placeres corporales, son más intensos los del tacto y el gusto que los de los otros sentidos, porque en aquellos se requiere la adherencia con el objeto mismo, mientras que en los demás se verifica la posesión por intermedio de algún efluvio o imagen desprendidos de los objetos. Pues la posesión de Dios en el cielo será incomparablemente más íntima y estrecha que todo lo que podemos imaginar, viniendo a hacerse una cosa el amante y el Amado, por lo cual el gozo será tan sobreabundantemente pleno que excederá a la capacidad del bienaventurado, viniendo a quedar como nadando en él por toda la eternidad. Por eso dirá el Señor a cada uno de sus escogidos: "Entra en el gozo de tu Señor" (Matt., XXV, 21), porque más bien que entrar el gozo en ellos, serán ellos los que entrarán en aquel océano de gozo sin fondo y sin orillas.

4.º Finalmente, el gozo será tanto más intenso cuanto más perfecta y connatural sea la acción por la cual un bien se posee. Por eso enseña el Angélico que los placeres del espíritu son incomparablemente superiores a los del cuerpo, aunque son pocos los que buscan aquellos despreciando éstos; ya porque éstos son más sensibles y más conocidos, ya porque están al alcance de todos, mientras que los del espíritu requieren un largo período de esfuerzo y disciplina para alcanzar la virtud, que es solamente como se pueden disfrutar. Mas, cuando una vez se han gustado, ya todos los placeres corporales parecen fieno o estiércol en comparación de ellos, como los conceptuaba el Apóstol (Phil., III, 8).

Pues si la facultad por la cual se posee a Dios es el entendimiento, que es lo más noble y elevado que hay en el hombre, por ser director y moderador de todas las demás poten-

cias; y, entre todos los actos del entendimiento, el más perfecto es el de la visión o centemplación, en el cual no se necesita discurrir o comparar, sino permanecer fijo y quieto en la posesión de la verdad; y este acto, aunque trasciende a la naturaleza humana en lo que se refiere a la visión beatífica, se hace perfectamente connatural por la participación de la naturaleza divina y demás hábitos correspondientes: síguese que se posee a Dios por el acto más perfecto de la potencia más perfecta, sin esfuerzo alguno para alcanzarle o retenerle. Y si todo acto connatural ya produce de suyo placer, porque es un bien y una perfección de la potencia, ¿cuál será el gozo que producirá ese acto perfectísimo por el cual se posee el objeto más perfecto que se puede pensar?

Todo esto no haría al alma perfectamente bienaventurada si ella no pudiera reflejarse sobre sí misma y ver claramente lo que ella es y lo que en ella pasa. Las bestias, aunque gocen según su naturaleza, no son felices por carecer de este conocimiento reflejo. Mas allí, por el don de entendimiento en especial (concurriendo también con sus actos respectivos los de sabiduría y ciencia), verá clarísimamente todos estos efectos de la posesión de Dios en ella, viéndose a sí misma enteramente divinizada.

Ese será el conocimiento místico y experimental de Dios en la patria, porque el alma verá y gustará a Dios en sí misma, que es distinto de verle y poseerle en su esencia divina. Este conocimiento lo alcanzará por la luz de gloria y aquél por los dones. Entonces se cumplirá perfectamente lo del Salmista: "Gustad y ved cuán suave es el Señor" (Ps. XXX, 9). El alma gustará a Dios y experimentalmente le conocerá por su dulzura y suavidad.

FR. IGNACIO MENÉNDEZ-REIGADA, O. P.

El sentimiento de la Naturaleza

en los Salmos

Los semitas, como la generalidad de los pueblos antiguos, rendían culto a la naturaleza. En la noche estrellada, mirando al firmamento, se sentían sobrecogidos ante la multitud incomparable de los astros brillantes, su curso regular y tranquilo. La majestad de la luna en las noches del plenilunio los impresionaba mucho, y más aún la potencia luminosa del sol y la regularidad de su curso. No era muy diferente su emoción al contemplar la vida que se desarrollaba en la tierra, la fertilidad de los campos que les suministraba el pan de cada día, la fecundidad de los animales que multiplicaba sus rebaños, las fuentes que, brotando de secretos manantiales, corrían de continuo suministrando un elemento tan necesario para la vida de los animales y de las plantas. Ante estos elementos, el sentimiento del hombre no era sólo de admiración, sino de gratitud por los bienes que recibía para el sustento de su vida. Y sintiendo su propia pequeñez ante la grandeza de la naturaleza y oscurecida en su mente la idea del Hacedor del cielo y de la tierra, o divinizaba la naturaleza misma, los astros, la tierra, el agua, etc., o atribuía esa divinidad a algún ser, espíritu o dios, que siendo señor de los elementos, los regía y gobernaba para provecho del hombre. En cualquiera de estas concepciones, el hombre se hallaba envuelto en lo divino y a cualquiera parte que se volviera se encontraba con dioses, que si no le imponían su voluntad como regla de conducta, le exigían sacrificios, plegarias y actos de acatamiento.

Muy otra es la concepción de los hebreos. Ellos también sienten la admiración ante la majestad de los cielos, la gratitud ante los beneficios que recibían de la tierra, el terror de lo divino ante los fenómenos naturales; pero todo esto lo atribuyen a una Causa universal, que, después de haber hecho

todas las cosas, todas las conserva y las gobierna en provecho del hombre, y esta Causa es Dios, que hizo el cielo y la tierra, que provee de mantenimiento a todos los seres, ordenados para beneficio del hombre, que es a la vez su Rey y su Señor.

Es esta la concepción que distingue los israelitas de los otros pueblos más cultos de la antigüedad, a quien la unidad armónica del mundo no elevó a la unidad del Rector del Universo, antes multiplicaron los dioses tanto como los elementos de aquel. Lo hebreos se daban buena cuenta de esto y de la superioridad, que les confería sobre los paganos, cuando calificaban de necios a estos por no saber elevarse por encima de las cosas que contemplaban o disfrutaban. Así dice el autor de la Sabiduría: "Necios son realmente los hombres que carecen del conocimiento de Dios, y por los bienes que ven no supieron conocer al que es, ni considerando las obras no alcanzaron al Artífice de ellas... Pero con todo no son excusables, porque si tantas cosas alcanzaron a conocer, que pueden conjeturar el curso del mundo, ¿cómo no hallaron con más facilidad al Señor de estas cosas?" (XIII, 19). La naturaleza pregona, según el autor sagrado, que aquí expresaba el pensamiento de su pueblo, la existencia de un Señor que hizo todas las cosas y que las gobierna, siendo el autor del concierto tan admirable del mundo. Por esto San Pablo, al enfrentarse con los pueblos paganos para predicarles el Evangelio, empieza por probar la existencia de ese Dios único, Hacedor del cielo y de la tierra, pero también legislador de la vida humana y juez soberano de los hombres. Así habla en Listra (Act. XIV, 14-17) y en el Areópago de Atenas (XVII, 22-31). En la epístola a los Romanos refuerza el juicio de la Sabiduría acerca de los filósofos gentiles, sobre los cuales se manifiesta la cólera de Dios, porque habiéndole conocido, no le honraron como a tal, dejándose llevar de los errores comunes, más conformes con las pasiones de su corazón, siendo así que Dios, aunque oculto, se revela tan claramente por las obras de la creación (Rom. I, 18-25). En virtud de estas enseñanzas, la Iglesia católica ha definido que el hombre, por las solas fuerzas de la razón, apoyándose en las cosas visibles y sirviéndole de escala el principio de causalidad, es capaz de elevarse hasta

Dios, principio y fin de todas las cosas. No hay duda que el hombre primitivo, sin contar con la revelación de los primeros padres, se elevaba por sola esta vida al conocimiento de la primera Causa, que había formado el mundo y por él le proveía de lo necesario para sustentar la vida. A esto se añadía el instinto moral que empezando por inspirar al hombre el sentimiento de su dependencia, le llevaba a reconocer la superioridad de esa Primera Causa y en ella la fuente de la felicidad por que suspiraba. Y esta Primera Causa, a la vez que gobierna al mundo, gobierna así mismo la vida del hombre y le impone las sanciones debidas a sus actos. Estas ideas las hallamos, aunque envueltas en muchos errores, entre los pueblos primitivos y en los pueblos cultos, aunque imbuídos por el paganismo.

Los hebreos, como dotados de razón, gozaban de esta facultad de elevarse al Dios, que hizo el cielo y la tierra, no obstante la facilidad con que se dejaban arrastrar por los cultos gentílicos. La definición que ordinariamente nos da la Biblia de Dios, en oposición a los falsos dioses, es el de Creador "del cielo y de la tierra", mientras que los ídolos, del todo impotentes, no son nada. Pero al lado de esta escala para elevarse a Dios, tiene otra más segura y más cómoda, por la que suben a un conocimiento más alto y más íntimo de Dios, el cual les da a la vez el sentimiento más noble de la naturaleza. Esta vía es la revelación. Yavé comenzó por manifestarse a los patriarcas hebreos y les hizo una promesa en virtud de la cual se unía a ellos por estrecho pacto y los escogía y tomaba por pueblo suyo especial, haciéndolos fuente de bendición para los demás pueblos. En esto iba implicada aquella promesa que Dios hizo a Israel: "Vosotros seréis mi pueblo entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra" (Ex. XIX, 6). Ya veremos cómo por aquí el mismo pacto va elevando al pueblo a la idea de Dios, Señor de los pueblos todos de la tierra y de los mismos cielos. Después de Moisés, los profetas desenvuelven con soberana elocuencia estas ideas: "El ha hecho, dice Amós, las Pléyades y el Orión; El torna las tinieblas en aurora y del día hace noche oscura; El llama a las aguas del mar y las derrama sobre la faz de la tierra: Yavé es su nombre" (V, 8). Y hablando por Isaías se encara con los idólatras

de su pueblo y les dice: “¿A quién, que me iguale, me asemejaréis?, dice el Santo. Alzad a los cielos vuestros ojos y mirad. ¿Quién los creó? El es quien hace marchar su bien contado ejército; a cada uno llama por su nombre y ninguno falta. Tal es su inmenso poder y su fuerza... ¿No sabes tú, no has aprendido que Javé es Dios eterno, que creó los confines de la tierra, que ni se fatiga ni se cansa y que su sabiduría no hay quien la alcance?” (XL, 25 s., 28).

Todavía está más expresivo Job, cuando dice: “Preguntada a las bestias y te enseñarán; a las aves del aire y te dirán; a los reptiles de la tierra y te instruirán, y te lo harán saber los peces del mar. ¿Quién no ve que todo eso lo hace la mano de Dios, de Dios, que es el dueño de todo viviente y de la vida de todos los hombres?” (XII, 7-10). En más breves palabras encierra todos estos pensamientos la aclamación de los serafines, que oyó Isaías, a la santidad de Yavé: “Llena está toda la tierra de tu gloria”. La gloria la define Santo Tomás “clara cum laude notitia”. El cielo y la tierra, con todo lo que en ella hay, nos dan testimonio de Dios y pregonan a una voz su poder, su sabiduría, su bondad, su misericordia, en una palabra, su gloria.

Intimamente unido a estos conceptos, y como un desarrollo de los mismos, los libros sapienciales nos hablan de la Sabiduría de Dios, cooperadora suya en la obra de la creación, que por esta se da luego a conocer. Son muy dignos de ser tomados en cuenta estos conceptos, a los que no alcanzó la inteligencia de Platón, y que luego nos conducen hasta la Sabiduría personal de Dios revelada en Jesucristo. Oigamos a Salomón:

“Túvome Yavé como principio de sus acciones,
ya antes de sus obras, desde antiguo.

Desde los más remotos de los tiempos fui constituida,
desde los orígenes, antes que la tierra fuera.

Antes que los abismos fui engendrada yo,
antes que fuesen las fuentes de abundantes aguas.

Antes que los montes fuesen cimentados,
antes que los collados fui yo concebida.

Antes que hiciese la tierra ni los campos,
ni el polvo primero de la tierra” (VIII, 22-26).

En todo este párrafo y en variadas formas, el autor sagrado se esfuerza por darnos a entender una sola cosa; que la Sabiduría existió en Dios antes de la creación de las cosas; cuando Dios empezó sus obras ella ya existía. Muchas más cosas se pudieran preguntar sobre el origen de la Sabiduría, que el autor no toca; pero lo dicho es el principio fundamental de donde pueden inferirse las más altas verdades. Sigue luego:

“Cuando fundó la tierra allí estaba yo,
cuando puso una bóveda sobre la faz del abismo.
Cuando daba consistencia al cielo en lo alto,
cuando daba fuerza a las fuentes del abismo.
Cuando fijó sus términos al mar,
para que las aguas no traspasaran su mandato.
Cuando echó los cimientos de la tierra,
estaba yo con El, como arquitecto,
siendo siempre su delicia,
solazándose ante El en todo tiempo,
y son mis delicias estar con los hijos de los hombres”.

(VIII, 27-31).

La sabiduría asiste a Dios en las obras de la creación primera como el arquitecto presenta los planos de las obras, y por ellos se dirige en la ejecución de los mismos. Expresado esto en términos escolásticos, la sabiduría es la idea ejemplar del Universo, existente en Dios y realizada por la creación y por el gobierno del mundo. No sólo el Universo material, también el hombre, en cuya mente imprimió Dios la ley natural por que ha de gobernar su vida. Y esto constituye la nota principal de la Sabiduría, su nota moral, el ser norma del hombre para cumplir la voluntad de Dios. Muy extensamente nos declara el libro de Job, que, estando la Sabiduría de Dios realizada en el mundo, por el estudio de esta podríamos alcanzar los secretos de aquella. Pero esos secretos lo son para el hombre, cuya inteligencia alcanza poco; pero no lo son para Dios, de quien se dice en Job:

“Dios es el que conoce sus caminos, El sabe su morada porque con su mirada abarca los confines de la tierra,

y ve cuanto hay bajo la bóveda del cielo.
 Cuando dió su peso al viento,
 y dispuso las aguas con medida.
 Cuando dió ley a la lluvia,
 y camino al rayo,
 entonces la vió y la midió,
 la fundó y la conoció a fondo
 y dijo al hombre: el temor de Dios ésa es la Sabiduría,
 apartarse del mal, ésa es la inteligencia" (XXVIII,23-28)

Cuando después del largo debate entre Job y sus amigos sobre la razón de las calamidades que han venido sobre el primero, interviene Dios de en medio de un torbellino, su argumento se resume en la ponderación de la omnipotencia de Dios y de su sabiduría manifestada en la creación de los cielos, de la tierra y de los animales. Esta descripción con que Dios quiere obligar a confesar a Job su temeridad en pretender juzgar de la conducta de Dios en el gobierno de los hombres, cuando no puede alcanzar lo tocante al gobierno de las cosas inferiores, es una de las páginas más bellas de este libro maravilloso.

En dos capítulos trata el Eclesiástico este mismo tema de los orígenes de la Sabiduría. El libro se abre con este elogio:

"Toda Sabiduría viene del Señor,
 y con El está siempre.
 Las arenas del mar y las gotas de la lluvia,
 y los días del pasado, ¿quién podrá contarlos?
 La altura de los cielos y la anchura de la tierra,
 y la profundidad del abismo, ¿quién podrá medirlos?
 Antes que todo fué creada la Sabiduría,
 y la luz de la inteligencia existe desde la eternidad."

La Sabiduría, que nada de cuanto existe ignora, viene de Dios y está en Dios desde la eternidad. La creación de que se habla en el último verso no significa su origen de la nada, como las demás cosas, sino simplemente su venida a la existencia. La filosofía griega no había logrado elevarse a la idea de la creación de la nada, y la lengua griega no tenía palabra que por sí sola expresase ese concepto cristiano de la producción *ex nihilo*.

Prosigue el autor declarándonos cómo por el omnipotente "fiat", la Sabiduría, existente en Dios desde la eternidad, se derramó por el universo creado y sobre todo se comunicó al hombre por la lumbre de la razón natural y más al justo por la luz sobrenatural de la gracia.

"La fuente de la Sabiduría es la palabra de Dios en las
[alturas,

y sus caminos los mandatos eternos.

¿A quien fué dada a conocer la raíz de la Sabiduría
y quien conoció sus secretos?

¿A quien fué manifestada la ciencia de la Sabiduría,
y quien estudió sus planos?

Sólo uno es el sabio y el grandemente terrible,
que se sienta sobre su trono.

Es el Señor quien la creó,

y la vió y la distribuyó.

Se derramó sobre todas sus obras,

y sobre toda carne, según la medida de su liberalidad,
y la otorgó a los que la aman".

El pensamiento de este postrer versículo lo hallamos desarrollado en el capítulo 24 que nos presenta a la Sabiduría, igual que los Proverbios, pregonando sus grandezas en la asamblea del Altísimo, es decir, en medio de su pueblo reunido en la presencia de Dios:

"Yo salí de la boca del Altísimo,

y como nube cubrí toda la tierra.

Yo habité en las alturas,

y fué mi trono como columna de nube.

Sola recorrí el círculo del cielo,

y me paseé por las profundidades del abismo.

En las ondas del mar y en toda la tierra,

en todo pueblo y nación imperé.

En todos busqué descanso

para establecer en ellos mi morada.

Entonces el Creador de todas las cosas me ordenó,

mi Hacedor fijó el lugar de mi habitación,

y me dijo: Habita en Jacob,

y establece tu tienda en Israel.

... ..
La alianza de Dios Altísimo es todo esto,
la Ley que dió Moisés en herencia a su pueblo”.

Concuerdan con lo dicho en este capítulo las palabras de Moisés en el Deuteronomio: “Grabad los mandamientos divinos y ponedlos por obra, pues en ellos está vuestra sabiduría y vuestro entendimiento a los ojos de los pueblos, que, al conocer todas esas leyes, dirán: “Sabia e inteligente es, en verdad, esta gran nación.”

La más alta doctrina que sobre la Sabiduría nos ofrece el Antiguo Testamento, es la que leemos en el libro de la Sabiduría. El autor pone en boca de Salomón el elogio de la misma, “artífice de todo”, quien le enseñó cuanto estaba para él oculto. Y después de enumerar una larga lista de sus propiedades, termina con estas palabras que son el punto de enlace con el Nuevo:

“Porque la Sabiduría es un hálito del poder divino
y una emanación pura de la gloria del Dios omnipotente,
por lo cual nada manchado hay en ella.
Es el resplandor de la luz eterna,
el espejo sin mancha del actuar de Dios,
imagen de su bondad.
Y siendo una, todo lo puede
y permaneciendo la misma, todo lo renueva,
y a través de las edades se derrama en el alma de los
[santos,
haciendo amigos de Dios y profetas;
que Dios a nadie ama sino al que mora con la Sabiduría” (VII, 25-29).

Este lenguaje metafórico para declararnos el misterio de los orígenes de la Sabiduría, no tiene para nosotros la claridad que tendría el lenguaje técnico de la ciencia teológica; todavía a través de estas metáforas, podemos entender que no se trata de una creación de algo, digamos, exterior a Dios, sino de una cosa que sale de Dios, que emana de El, y por consiguiente es de su misma naturaleza. Parece que el autor

pensó en el sol, en su resplandor, que emana del sol mismo, que nos refleja su poderosa y fecunda actividad, para hablar de lo que es la Sabiduría.

Cuando San Pablo quiere refutar los errores nacientes en las iglesias de Asia, que pretendían hacer de Jesucristo un miembro más de la jerarquía angélica, se inspira en estos pasajes de los sapienciales, pero declarando más el misterio, que estos encierran. Dice así a los colosenses: "El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados, que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura, porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fué creado por El y para El. El es antes que todo y todo subsiste en El". Al reino de las tinieblas opone el Apóstol el reino del Hijo del amor del Padre. Este Hijo es la imagen de Dios invisible y por quien nosotros venimos en conocimiento del Padre, "a quien nadie vió jamás" (Juan. I, 18), según aquellas palabras de Jesús en S. Juan: "El que me ve a mí, ve a mi Padre" (XIV, 9). El es el primogénito de toda criatura, lo que significa, no que El sea contado entre las cosas creadas, como querían los arrianos, sino que, como tantas veces se repite de la Sabiduría, es anterior a ellas, como luego se dice: El es antes que todo, todo fué criado por El, y para El y todo subsiste en El, el cielo y la tierra, lo visible y lo invisible, sin excluir las jerarquías celestes. Con este texto tenemos entroncada la doctrina antigua de la Sabiduría con la nueva de Jesucristo, Hijo de Dios, creador y conservador del Universo, redentor y justificador de los hombres.

Pero tal vez sea en la epístola a los Hebreos donde esta doctrina se halla expuesta con más claridad: "Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; más últimamente, en nuestros días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien hizo también el mundo. Que siendo el esplendor de su gloria y la imagen misma de su substancia, el que con poderosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a la diestra

de la Majestad de Dios en las alturas, hecho tanto mayor que los ángeles, cuanto heredó un nombre más excelente que ellos" (I, 1-4). Comienza el autor sagrado por contraponer la revelación antigua comunicada por los profetas, a la nueva hecha por Jesucristo, el Hijo de Dios. ¿Quién podrá dudar que ésta sea más perfecta que aquélla, teniendo por órgano al mismo Hijo de Dios? A éste constituyó el Padre heredero de todas las cosas, pues sentado a la diestra de la Majestad participa de la soberanía misma del Padre. Cómo por El fueron hechas todas las cosas ya lo hemos visto declarado en los libros sapienciales. El mismo es "el esplendor de la gloria del Padre", lo que la Sabiduría había enseñado con dos expresiones: "es una emanación pura de la gloria del Dios Omnipotente", y "es el resplandor de la luz eterna", la cual no es otra cosa sino Dios. El Hijo, "imagen de la substancia del Padre", es lo que el autor de la Sabiduría expresa diciendo: "el espejo sin mancha del actuar de Dios" e "imagen de su bondad". Finalmente no sólo crea las cosas, sino que las conserva y mantiene trabadas y ordenadas como desde el principio las constituyó.

San Juan nos ofrece en el prólogo de su evangelio la última y suprema revelación de este misterio. De la filosofía parece haber tomado un vocablo que él emplea en sentido análogo, pero más alto que el de los filósofos griegos. Jesucristo no es para él la Sabiduría sino el Verbo. Verbo, traducción latina del Logos, era para los filósofos la ley inmanente en el mundo por la que este se regía. Hablando él lenguaje de los sapienciales, era la Sabiduría realizada por la omnipotente palabra de Dios en el mundo. De Dios y de su acto creador ni Heráclito ni los estóicos sabían nada. Mas para San Juan esa Sabiduría o ese Logos, que se refleja en la creación, porque esta es hechura suya, tiene su origen en Dios desde la eternidad y existe en el mismo Dios. Y aún más, su unión con Dios es tan íntima, que viene a ser una cosa con El:

"En el principio era el Verbo
y el Verbo estaba en Dios,
y el Verbo era Dios".

Al principio de la creación el Verbo ya existía, porque es anterior a la creación misma; y existía en Dios como distinto de El, pero era así mismo Dios. Teniendo en cuenta la unidad divina, que tanto predica el Antiguo Testamento y que el Nuevo confirma, no queda otra explicación sino que el Verbo, estando en Dios, tiene que ser una cosa con Dios, y siendo esencialmente Dios como el Padre, no puede distinguirse de Dios sino por razón de la persona. Y así es como sale de aquí el misterio de la Trinidad, el misterio de la vida divina.

Prosigue el evangelista:

“Todas las cosas fueron hechas por El,
y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho”.

Es el pensamiento que hemos visto repetido en casi todos los textos arriba citados desde los Proverbios. El Verbo, imagen del Padre, es también imagen de cuanto Dios ha creado, pues las cosas creadas en Dios no son otra cosa que el mismo Dios en cuanto participable por las criaturas. El carácter moral, que ya desde los Proverbios hemos señalado en la Sabiduría, corresponde al v. 4 de S. Juan:

“En El estaba la vida,
y la vida era la luz de los hombres”.

* * *

A la luz de los antiguos sapienciales sobre la Sabiduría creadora y reflejada en la creación, entendían los hebreos los salmos que tienen por tema a Dios, autor de la naturaleza; y a la luz de esa misma doctrina, perfeccionada por los libros posteriores y sobre todo por el Nuevo Testamento, debemos entenderla nosotros los cristianos, que gozamos de la plenitud de la revelación divina.

Mirando a tranquilizar a aquellos para quienes fuera motivo de inquietud tener que renunciar a las ciencias humanas en el estudio de la Sagrada Escritura, queremos recordar unas palabras de Santo Tomás, en que establece el modo muy diverso que tienen de considerar las cosas el filósofo y el teólogo, o el profeta. Las considera el primero “secundum quod hujusmodi sunt, unde secundum diversa rerum genera, diver-

sae partes philosophiae inveniantur". Muy de otro modo procede la fe cristiana, que considera las cosas, "non secundum quod huiusmodi sunt, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repraesentant et in ipsam quodammodo ordinantur, ut enim dicitur: Gloria Domini plenum est opus ejus. Nonne Dominus fecit sanctos enarrare omnia mirabilia sua?" (Ecclesi XLII, 16 ss.) Y así una es la consideración que tiene el filósofo apoyado en la experiencia y en los principios racionales derivados de ella, y otra, la del teólogo, del simple fiel, o del profeta, que se apoyan en la luz de la fe o de la profecía. Y conciuje el santo doctor que "non est imperfectioni doctrinae auctoris imputandum, si multas rerum proprietates praetermittat, ut coeli figuram, motus qualitatem". Tampoco considera el filósofo lo que para el geómetra es materia de investigación (C. Gentes, II, 4). Tal es la doctrina común de los Padres, entre los cuales el gran San Basilio, que tan divinamente nos declaró la obra de los seis días, nos aconseja dejar que los filósofos se refuten y destruyan mutuamente, para prestar fe a Moisés creyendo "quod Deus fecit coelum et terram", y apoyados en esta fe "Artifici optimo gloriam demus, et ex pulchritudine eorum quae videntur. Num qui omnem pulchritudinem superat, mente concipiamus; et ex magnitudine sensibilium horum et circumscriptorum corporum, illum, qui infinitus est et immensus quique omnem prae potentiae suae multitudine cogitationem exsuperat, intelligamus. Etsi enim eorum, quae facta sunt, naturas ignoramus; at certe quidquid omni ex parte sub nostros sensus cadit, tantum prae se fert admirationis, ut vel acutissima mens impar esse comperiatur, quae aut minimum quid eorum, quae in mundo sunt, pro rei dignitate explicet, aut debitam laudem perpendat Creatori, cui omnis gloria, honor et imperium in saecula saeculorum. Amen." (Hexam. h. I, 9). Este principio de interpretación es el que debemos aplicar a la exposición de los salmos y con tanta más razón, cuanto que son composiciones poéticas, en que los autores escribían bajo la influencia de la inspiración, que les infunde la grandeza de Dios revelada en sus obras.

* * *

Es el salmo octavo el primero que canta la gloria de

Dios en el mundo, y su argumento es la grandeza del hombre. Viene a ser un comentario de la creación de este, según se narra en el Gen. I, 26 ss. Después de haber creado Dios las cosas inferiores con su palabra omnipotente, como si, entrando dentro de sí mismo, hubiera tomado una resolución solemne, dice: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre las bestias y sobre toda la tierra y cuantos animales se mueven en ella". Dios crea pues al hombre como vicario suyo aquí abajo y le confiere el dominio sobre los animales todos, para que les sujete a su poder y los emplee en su servicio. En esto está, según la exposición de los Padres griegos, la semejanza del hombre con Dios, aunque la raíz de este dominio se halla en su naturaleza racional. Pues veámos cómo canta el salmista esta naturaleza del hombre:

¡Oh Yavé, Señor nuestro,

cuán magnífico es tu nombre en toda la tierra!

Pues sobre los altos cielos se levanta su majestad.

2 La boca misma de los niños y de los que maman,
es un fuerte argumento contra tus adversarios
para reducir al silencio al enemigo y al rebelde.

4 Cuando contemplo los cielos, obra de tus manos,
la luna y las estrellas que tú has creado:

5 ¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes,
y el hijo del hombre para que tú le visites,

6 y le hayas hecho poco menos que los ángeles?

Le coronaste de gloria y de honor.

7 le diste el señorío sobre las obras de tus manos:
todo lo has puesto debajo de sus pies,

8 las ovejas, los bueyes, todo juntamente,
y todas las bestias del campo,

9 las aves del cielo, los peces del mar,
todo cuanto corre por los senderos del mar.

10 ¡Oh Yavé, Señor nuestro,

cuán magnífico es tu nombre en toda la tierra!

El salmista extiende su vista por toda la tierra, y contemplando su extensión, su riqueza y su fecundidad, prorrumpo en esta exclamación: "Cuán admirable es tu nombre en toda

la tierra. En efecto, tu majestad se levanta sobre lo alto de los cielos". Como si dijera que la tierra pregona la gloria de Dios con una voz que sobrepasa la altura de los cielos. Y es tan poderosa y tan clara, que los mismos niños la perciben y la entienden, confundiendo la pertinacia y la impiedad de los que pretenden negarla. Y eran muchos en Israel los que, desconociendo al Dios, que hizo el cielo y la tierra, rendían culto a ídolos impotentes. Y ante la grandeza de Dios, el salmista se maravilla especialmente de su dignación para con el hombre, sobre cuya cabeza puso una corona real, cuando le dió el señorío sobre todos los animales. El Señor, Rey soberano del cielo y de la tierra, ha hecho al hombre participante de esa realeza, y en esta consistiría aquella semejanza con Dios de que nos habla el Génesis en la creación del hombre. Esto, que es propio de todos los hombres por razón de su naturaleza racional, compete en más alto grado a Jesucristo, por la excelencia de su naturaleza humana y más todavía por la hipostática unión con la naturaleza divina. Tal suele ser la exposición de los Padres, inspirados en Hebreos, II, 6 s.

Teodoreto de Ciro explica los vv. 8 y 9 muy hermosamente abarcando ambos sentidos: "Tuæ autem benignitatis atque virtutis exacta etiam demonstratio hæc est, quod vilem hominum naturam tanta sapientia impleveris, ut non solum terrestribus animalibus, verum etiam volatilibus natantibusque, atque iis quæ aerem permeant, et quæ aquis operiuntur subjecta habeat. Communem igitur dominatum supra hæc omnibus hominibus dedisti.

Deus autem Verbum nostræ naturæ primitias cum assumpsisset, propriumque templum effecisset, et inexplicabilem illam unionem operatus esset, supra omnem principatum, potestatem et dominationem sedit, superque omne nomen, quod nominatur, non tantum in hoc mundo, sed et in futuro; omniaque sub pedibus suis constituit, non solum oves atque boves omnes, verum omnem creaturam, sive visibilem, sive invisibilem" (In h. l.)

* * *

Más que de la tierra, nodriza del hombre, se maravilla éste de los cielos, sobre todo en Oriente, donde la pureza de

la atmósfera deja percibir mejor la claridad de los astros, su número y sus concertados movimientos. Fué en Caldea donde nació la ciencia astronómica unida a la religión, y fué el Oriente el que más devoto culto rindió a los astros. Entre estos descuella el sol, verdadero rey del cielo, de quien depende, no menos que de la tierra, la vida del hombre. La Sagrada Escritura nos da testimonio de la inclinación que sentían los hebreos hacia el culto de los astros, sobre todo en la época de la mayor influencia mesopotámica en Palestina. A fin de contrarrestar esta tendencia nos cuenta el Génesis la creación de los astros en el cuarto día, para servicio del hombre. Y el Deuteronomio amonesta a Israel no se deje corromper por los ejemplos de los gentiles y alzando los ojos al cielo, al sol, a la luna, a las estrellas, a todo el ejército de los cielos se deje engañar adorándolos y dándoles culto, cuando es Yavé quien los ha creado para utilidad de todos los pueblos (IV, 19). Amonestación esta que no fué de provecho para muchos, pues el libro de los Reyes atribuye la ruina de Samaria a haber traspasado los mandamientos de Yavé postrándose ante todo el ejército de los cielos (IV Reg. 17-16). Y que Judá no era mejor que Samaria nos lo prueba este hecho, que, al purificar Ezequías el templo de todas las impurezas idólatricas, echó fuera los enseres que habían servido al culto de toda la milicia del cielo y a los sacerdotes consagrados a ese culto (Ib. 23, 4 ss.) Ni sirvió esta reforma, pues un siglo más tarde Jeremías profiere contra Jerusalén esta amenaza: que los huesos de sus príncipes, sacerdotes y profetas serán sacados de los sepulcros y esparcidos al sol, a la luna y a toda la milicia celeste que ellos amaron y sirvieron (VIII, 2). Pero todo esto no quiere decir que el sol no sea objeto de admiración ni merezca ser celebrado; mas sólo como criatura de Dios, cuyo poder nos revela. Así es como lo canta el salmista en el salmo XIX:

- 2 Los cielos dan cuenta de la gloria de Dios,
y el firmamento anuncia la obra de sus manos.
- 3 El día habla al día
y la noche comunica sus pensamientos a la noche.
- 4 No hay discursos ni palabras,

- no es audible su voz;
- 5 Pero su pregón sale por la tierra toda,
y sus palabras llegan a los confines del orbe de la tierra.
Puso en ellos una tienda para el sol,
- 6 el cual, semejante al esposo, que sale de su tálamo,
se lanza alegre a recorrer cual gigante su camino.
- 7 Sale de un extremo de los cielos,
y llega en su curso a los últimos confines,
y nada se subtrae a su calor.

El salmo XIX consta de dos partes, la que acabamos de leer y la que resta, que tiene por argumento la ley divina. Hay quien piensa que la primera parte es una comparación para declaración de la otra; pero nos parece más probable otra sentencia, que en el salmo XIX tenemos reunidos dos salmos o porciones de salmos, como en otros ocurre, v. gr., el CXIII de la Vulgata. La sucesiva formación del salterio explicaría bien este fenómeno. En todo caso, cada una de las partes tiene sentido por sí misma. En la introducción a la exégesis del salmo, Teodoreto observa que, habiendo Dios dado a los hombres tres leyes, la natural, la mosaica, y la evangélica, David desenvuelve aquí este pensamiento: "Primam, quidem eam, quae in creatione Conditorum predicat. Deinde, eam quae per Moysen data fuit, quae majorem Conditoris scientiam volentibus ad illam attendere praebet. Post haec, legem gratiae, quae animas perfecte purgat et a praesenti interitu liberat". Y esta última estaría indicada en el título del salmo: "In finem".

Dos puntos abarca esta primera parte del salmo, los cielos y el sol. En una noche serena, en que el firmamento aparece poblado de estrellas, el salmista levanta los ojos y ve como escritos en ellos el nombre de Dios. El concierto de sus movimientos y la regular sucesión de los días y de las noches demuestra la sabiduría del Hacedor y declaran más su poder. Este su lenguaje no entra por los oídos, pero lo percibe la inteligencia. Bellamente dice San Cirilo Alejandrino: "Sicut enim textoris artem variegata vestis clamat et opificem suum navis egregie compacta praedicat, et ferrarium fabrum pariter opificium ejus; sic enim creatae res, quas nuper memoravimus, mutae quidem sunt, quia irrationales, sed tamen

corum veluti loquela est admiranda constructio, vox autem pulchritudo ipsarum et rectus ordo" (In. h. l.) El argumento se refuerza cuando al acabar la noche, comienza a brillar el sol, disipando las tinieblas y derramando su luz y su calor, que llega a todos los rincones de la tierra, dando alegría a todas las cosas, y todo esto con la constante sucesión de los días y de las noches, de los meses y de las estaciones del año.

* * *

Es la tempestad uno de los fenómenos más impresionantes, que podemos presenciar en la tierra, y en que más poderosa se revela la fuerza de la naturaleza. Los pueblos gentiles no dejaron de divinizar la fuerza de la tempestad, personificándola en un Júpiter Tormenta o en un Adad Rammám, que, si de una parte mostraban sus iras en los relámpagos y rayos con que aterran al hombre, por otra se mostraban benéficos en la lluvia con que fecundaban los campos y alimentaban los ríos y las fuentes. Cuando Dios quiso manifestarse a los hebreos, darles su ley e infundirles el temor de su nombre, les apareció en el Sinaí en una tempestad, entre silbidos del viento, relámpagos, rayos y truenos. Y cuando David se propuso celebrar a Yavé por haberle librado de sus enemigos, nos pintó la venida de Dios en medio de una tempestad (salmo XVIII, 7 ss.) En el lenguaje bíblico el trueno es la voz de Yavé, los rayos son sus flechas, los vientos sus mensajeros, el carro en que El mismo caminaba de una parte a otra. El salmista nos ha dejado en el salmo XXIX una hermosa pintura de la tempestad como una teofanía:

- 1 "Dad a Yavé, hijos de Dios,
dad a Yavé la gloria y el poder.
- 2 Dad a Yavé la gloria debida a su nombre,
postraos ante Yavé con sacras vestiduras.
- 3 ¡La voz de Yavé sobre las aguas!
Truena el Dios de la majestad,
Yavé sobre la inmensidad de los mares.
- 4 Es poderosa la voz de Yav.
la voz de Yavé es majestuosa.
- 5 La voz de Yavé rompe los cedros,
troncha Yavé los cedros del Líbano.

- 6 Y hace saltar al Líbano como un ternero,
y al Sarión como un ternero de búfalo.
- 7 La voz de Yavé hace estallar,
...llamas de fuego.
- 8 La voz de Yavé sacude el desierto,
sacude Yavé de Cades.
- 9 La voz de Yavé retuerce las encinas,
Yavé despoja las selvas.
-
- y en su templo todo dice: "¡Gloria!"
- 10 Siéntase Yavé sobre las aguas diluviales,
siéntase como rey eterno.
- 11 Yavé dará fortaleza a su pueblo,
Yavé bendecirá a su pueblo con la paz.

Atendiendo al paralelismo, que reina en todo el salmo, fácilmente se convencerá el lector que los versículos 7 y 9 señalados con puntos suspensivos están incompletos. Pero ni el texto ni las versiones nos sugieren la manera de completarlos.

En la antigua concepción del mundo, resultaba muy natural colocar en lo alto de los cielos la morada de Dios. Así dice el salmista:

"Está Yavé en su santo palacio,
tiene Yavé en los cielos su trono". (XI, 5; cfr. CIII, 19;
[CXV, 16].

Y en otro lugar:

"Mira Yavé desde lo alto de los cielos a los hijos de los
[hombres". (XIV, 2; cfr. XXXII, 23; LIII, 3).

Y esta morada divina la conciben los autores sagrados a semejanza de la morada de los reyes y del templo de Jerusalén. Dios, Rey glorioso, vive rodeado de sus cortesanos, los cuales le sirven a la manera de los sacerdotes en el templo. Estos servidores reciben a veces el nombre de "hijos de Dios", a veces de *elohim*, "dioses", o mejor, seres superiores a nosotros los mortales, que por eso los LXX traducen esta palabra por *ángeles*.

No es raro que la tempestad comience a sentirse en lo alto del cielo, para descender luego según se van adensando

las nubes. Tal vez por esto empieza el salmista invitando a los ángeles a rendir culto a Dios. A medida que la nube descienden, los truenos se oyen con más fuerza, impresionan más los relámpagos y tal vez los rayos descargan sobre la tierra. Todo esto impresiona fuertemente al hombre, que, objetivando sus impresiones, siente conmoverse la tierra y temblar los montes. Finalmente, la nube acaba derramando sobre los campos el agua que la fecunda, trayendo la bendición para los sembrados y la paz para el pueblo que ve asegurado el sustento de su vida.

* * *

Es muy común entre los antiguos representarse el mundo en sus orígenes como una masa de aguas agitadas y revueltas, el caos. El origen de esta imagen viene sin duda del mar agitado por la tempestad o de las inundaciones de los grandes ríos. Su nombre en asirio *tiamat* es el mar, el caos primitivo, la serpiente cósmica. A esta palabra corresponde el hebreo *tehom*, el abismo de los mares o el caos primitivo. El Génesis nos lo describe así: "La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios estaba incubando sobre la superficie de las aguas" (I, 2). De aquella masa deleznable saca Dios la tierra y los cielos, tan sólidamente cimentados, que no se conmoverán. La tierra la destinó para morada de los hombres, pero el cielo se lo reservó para morada suya, y desde las alturas del cielo, donde despliega su majestad, ejerce su soberanía sobre el universo mundo. Prueba grande de la majestad de Dios y de su poder, es la autoridad con que dió a Israel su Ley y con que la dará a las naciones todas en los tiempos mesiánicos. Tal es el pensamiento de este breve salmo XCIII:

- 1 ¡Reina Yavé! Se vistió de majestad,
vistióse de poder Yavé,
y se cñó...
Estable está el mundo e incommovible,
- 2 firme tu trono desde el principio;
desde la eternidad eres tú.
- 3 Alzan los ríos, oh Yavé, alzan los ríos su voz,
alzan los ríos su estrépito.

- 4 Más magnífico que el bramido de las grandes aguas,
más que las ondas del mar,
es magnífico Yavé en las alturas.
- 5 Tus testimonios son firmísimos,
de tu casa es propia la santidad,
oh Yavé, por los siglos de los siglos.

* * *

Los serafines que oyó Isaías celebrar la santidad de Yavé, terminan su canto con esta aclamación: "Llena está toda la tierra de tu gloria" (VI, 3). El salmo CIV viene a ser un comentario poético de estas palabras. Comenzando por un recuerdo de la creación narrada en los primeros versículos del Génesis, sigue luego describiéndonos la naturaleza y ensalzando el gobierno de Dios sobre ella, hasta terminar con una invitación a alabar al Señor. Los antiguos sentían hondamente el curso regular de la naturaleza y la sucesión alternante de su resurgimiento en la primavera y de su muerte en el invierno, tanto, que fué la ocasión de inventar muchas divinidades, a quienes devotamente veneraban porque, muriendo al comenzar el invierno, resucitaban al empezar la primavera. Tammuz o Adonis era uno de esos dioses mencionados más de una vez en la Biblia. Nuestro salmo, que es un bello canto a Yavé, es así mismo una condenación de tales imaginaciones gentílicas, de que Israel se dejaba llevar. He aquí el texto:

- 1 ¡Bendice, alma mía a Yavé!
Yavé, Dios mío, tú eres muy grande,
estás rodeado de esplendor y majestad.
- 2 Revistióse de luz como de un manto
y como una tienda tendió los cielos.
- 3 Alza sus moradas sobre las aguas,
hace de las nubes su carro,
y vuela sobre las plumas de los vientos.
- 4 Tiene por mensajeros los vientos
y por ministros llamas de fuego.

Esta primera estrofa nos presenta a Yavé revestido de luz, como rey soberano del universo en su morada santa de los cielos, cimentada sobre las aguas superiores, caminando sobre las alas de los vientos y sirviéndose como de ministros de los

viento y del rayo. El mismo Teodoreto nos declara la razón y el sentido de esta imagen: "Dios es quien preside a los vientos y a las nubes, Él los rige y gobierna; a la vez nos enseña con esto que Dios en todas partes está presente y a todas acude con celeridad". "Quoniam enim ventorum natura rerum omnium sensibilium est velocissima, non inveniens in sensibilibus aliam celeritatis exactiorem similitudinem, dicit Deum penitus ventorum vehi, per haec ubique ipsum adesse declarans".

- 5 Fundó la tierra sobre sus bases,
y nunca jamás vacilará.
- 6 La cubrió del océano como de un vestido,
y las aguas cubrieron los montes.
- 7 A tu increpación huyeron,
al sonido de tu voz se precipitaron.
- 8 Y se alzaron los montes y se abajaron los valles
hasta el lugar que les habías señalado.
- 9 Pusísteles un límite, que no traspasarán;
no volverán a cubrir la tierra.

Los caldeos, sin duda, para explicar el origen de los manantiales, que sin cesar alimentaban las fuentes y los ríos, habían imaginado que la tierra estaba sentada sobre el océano primitivo, el *apsu*. Tal era también la concepción de los hebreos, y en esto tenían un argumento para ponderar el poder de Yavé, que, sobre tan deleznable elemento, sabía dar estabilidad a una masa tan grande como la tierra. Conforme a esto, dice el salmo XXIV, 2:

"Pues El es quien fundó la tierra sobre los mares
y sobre las olas la estableció".

El autor de Job es más atrevido al expresar lo mismo en esta otra forma:

"El tendió el septentrión sobre la nada,
El colgó la tierra sobre el vacío" (XXVI, 7).

El salmista nos recuerda aquí la obra del tercer día, en que Dios separa las aguas que cubrían la tierra, reuniendo de un lado los mares y dejando en seco la tierra. El Mar

Mediterráneo no experimenta las mareas del Océano, de manera que aún cuando se revuelve, no traspasa sus límites ordinarios. Esto impresionaba a los autores sagrados, y da más fuerza a sus palabras cuando ponderan la virtud del mandato divino de no invadir la tierra. Magnífica es la expresión que el libro de Job pone en boca de Dios:

Quien cerró con puertas al mar
cuando impetuoso salía del seno,
dándole yo las nubes por mantillas
y denso nublado por pañales,
dándole la ley
y poniéndole puertas y cerrojos
diciéndole: "De aquí no pasarás,
ahí se romperá la soberbia de tus olas" (XXXI, 8 ss.)

Muy hermosamente dice Teodoreto que la mar respeta la arena y llegando hasta ella furioso, forzado por el precepto divino, de nuevo retrocede. Sigue el salmo:

- 10 Hace brotar en los valles manantiales,
que corren luego entre los montes.
- 11 Allí beben todos los animales del campo
allí matan su sed los asnos salvajes.
- 12 Allí cerca se posan las aves del cielo,
que cantan entre la fronda.
- 13 De sus moradas manda las aguas sobre los montes
y del fruto de sus olas se sacia la tierra.

El hombre para satisfacer sus necesidades hace pozos y cisternas en que recoge las aguas pluviales; pero a los animales les depara Dios las fuentes y los ríos para saciar la sed, enviando desde lo alto de sus moradas las lluvias que fecundan los montes y los valles, a la vez que aumentan el caudal de las fuentes y de los ríos. Es el mayor argumento de la Providencia divina, dice Teodoreto, que no sólo socorre la necesidad de los hombres, sino que ni de los brutos se olvida. "Propterea montes secans, viam aquis fecit, ut non solum homines affatim rivos haberent, sed etiam genera omnia terrestrium aereorumque animalium".

- 14 El hace nacer la hierba para los animales,
y el trigo para uso del hombre,
para que saque éste de la tierra su pan,
15 el pan que sustenta la vida del hombre;
y el vino que alegra el corazón del hombre,
y el aceite que hace lucir sus rostros.
16 Sacia también a los altos árboles,
a los cedros del Líbano, que El plantó,
17 en los cuales anidan las aves;
y los cipreses, domicilio de las cigüeñas.
18 Los altos montes son para las gamuzas,
las peñas para madriguera del *damán*.

Al formar Dios al hombre le asignó por alimento las si-
mientes y los frutos de los árboles, y toda la verdura del
campo para los animales. Aquello era una imagen de la paz,
en que Dios había creado al hombre. En esta estrofa, el sal-
mista se inspira en el régimen de vida que imperaba en la
Palestina, abundante en trigo, vino y aceite. Conforme a es-
to tenemos el salmo IV, 8: "Tú pones en mi corazón una ale-
gría mayor que la del tiempo de copiosa cosecha de trigo,
vino y aceite". Todo esto es la providencia de Dios quien lo
depara, lo mismo que la habitación para las aves y los demás
animales, tan pequeños como la gamuza o el *damán*, animal
diminuto y tímido semejante al conejo.

- 19 Tú hiciste la luna para señalar los tiempos,
y el sol que conoce su ocaso.
20 Tú tiendes las tinieblas y se hace noche,
y en ella corretean todas las bestias salvajes.
21 Rugen los leoncillos por la presa,
pidiendo a Dios su alimento.
22 Sale el sol y todas se retiran,
y se acurrucan en sus cuevas.
23 Y sale el hombre a sus labores,
a su hacienda hasta la tarde.

Los astros no son dioses que el hombre deba adorar. El
Señor los colocó en el cielo y les imprimió sus movimientos
para utilidad y buen gobierno del hombre y de los animales.

- 24 ¡Cuántas son tus obras, oh Yavé,
y cuán sabiamente ordenadas!
La tierra está llena de riquezas.
- 25 Allá el mar, grande, inmenso,
donde vagan reptiles sin número,
animales pequeños y grandes.
- 26 Allí caminan las naves,
y se *leviatán*, que hiciste para que en él retoce.
- 27 Y todos esperan de tí,
que les des el alimento a su tiempo.
- 28 Tú se lo das y ellos lo toman,
abres tu mano y sácianse de todo bien.
- 29 Si tú escondes tu rostro, se turban,
si le quitas su espíritu, mueren,
y vuelven al polvo.
- 30 Si mandas tu espíritu se recrían
y así renuevas la faz de la tierra.

A las maravillas de la tierra síguense las del mar. Bien sabido es cómo los antiguos divinizaban esta porción del globo, que impresiona por lo vasto de su extensión, por la potencia de sus olas y por la fecundidad de su seno. El *leviatán* es en algunos pasajes el cocodrilo, tan abundante en las riberas del Nilo, de donde a veces los profetas le toman para significar el Faraón o el poder de Egipto. Pero en el salmo presente tiene que ser algún cetáceo de los que vivían en el Mar Mediterráneo. La Biblia, enumerando las obras creadas, dice con frecuencia que Dios creó el cielo, la tierra, el mar y cuanto en ellos existe. Esta es la profesión de fe israelita en oposición a los errores gentílicos.

El salmo termina con una glorificación del Señor, cuya majestad es grande, a quien desea que sean gratos sus cantos:

- 31 Sea por siempre gloria a Yavé
y gócese Yavé en sus obras.
- 32 El, que mira a la tierra y la hace temblar,
toca a los montes y hácelos arder.
- 33 Yo cantaré toda mi vida a Yavé,
entonaré salmos a mi Dios mientras viva.
- 34 Séale grato mi canto,

- y yo me gozaré en Yavé.
 35 Desaparezcan de la tierra los pecadores,
 y dejen de ser los impíos.
 Bendice, alma mía, a Yavé. Aleluya.

Después de haber enumerado tantos argumentos de la gloria del Señor, a quien desea cantar mientras le dure la vida, termina expresando su deseo de que desaparezcan de la tierra cuantos no quieren reconocer al Señor, para que en el cántico de alabanza no haya una voz que desentone.

* * *

El salmo CXLVIII es una invitación a todas las criaturas para que alaben al Señor su creador. El B. Enrique Susón sentía especial devoción cuando, rezando el prefacio de la misa, consideraba a las criaturas como miembros de una grande orquesta, y así mismo en medio de ella se imaginaba como director, que los dirigía para celebrar la gloria del común Hacedor. Esto hace aquí el salmista, invitando a las criaturas a bendecir a Dios, no con la boca, sino con la ostentación de las perfecciones que en ellas hay, las cuales proclaman la perfección del Creador, que se las dió para manifestación de su gloria. Así dice S. Agustín sobre este salmo: "¿Quare laudant Deum? Quia cum ista videmus et consideramus Creatorem, qui ea fecit, de illis nascitur in nobis laus Dei; et cum, ipsorum consideratione laudatur Deus, omnia laudant Deum".

- 1 Aleluya. Alabad a Yavé en los cielos,
alabadle en las alturas.
- 2 Alabadle vosotros, sus ángeles todos,
alabadle vosotros todas sus milicias.
- 3 Alabadle, sol y luna,
alabadle todas, lucientes estrellas.
- 4 Alabadle, cielos de los cielos,
y las aguas de sobre los cielos.
- 5 Alaben el nombre de Yavé,
porque El lo mandó y fueron creadas;
- 6 El hizo que persistieran por los siglos,
púsoles la ley y no la traspasarán.
- 7 Alabad a Yavé desde la tierra,

- los cetáceos y todos los mares.
- 8 El fuego, el granizo, la nieve, la lluvia,
el viento tempestuoso, que ejecuta sus mandatos.
- 9 Los montes y todos los collados,
los árboles frutales y los cedros todos.
- 10 Las fieras y todos los ganados,
los reptiles y las aladas aves.
- 11 Los reyes de la tierra y los pueblos todos,
los príncipes y los jueces de la tierra.
- 12 Los mancebos y las doncellas,
los viejos y los niños.
- 13 Alaben el nombre de Yavé,
porque sólo su nombre es sublime,
su gloria sobrepasa la tierra y los cielos,
y El elevará el poderío de su pueblo.
Alábenle todos sus santos,
los hijos de Israel, el pueblo allegado a El.

Aunque repitiéndonos, hemos de concluir con unas hermosas palabras de S. Agustín: “¿Qué gloria es esa suya en la tierra y en el cielo? ¿La que El mismo se da? No, la que le dan todas las criaturas con sus aclamaciones. Porque la hermosura de ellas es una aclamación de Dios. El cielo clama: Tú me hiciste y no yo. Clama la tierra: Tú me fundaste y no yo. Y, ¿cómo claman? Cuando nosotros las consideramos, y por nuestra consideración hallamos que han sido creadas, entonces claman por nuestra voz. Mira al cielo. ¡Qué hermoso es! Mira a la tierra. ¡Qué bella es! Y los dos juntos son mucho más hermosos. Pues Dios es quien los hizo, quien los rige, quien los gobierna a su voluntad. Todo, pues, le alaba, en reposo o en movimiento, abajo en la tierra o arriba en el cielo, en su envejecer o en su renovarse. Y tú viéndolo, te alegras y levantas la mente al Hacedor y a su gloria invisible.

FR. ALBERTO COLUNGA, O. P.

Esencia y significación del aristotelismo

de Santo Tomás de Aquino

En el siglo pasado Salvador Talamo, uno de los más beneméritos representantes de la neoescolástica italiana, ha desvirtuado, en su obra aún hoy digna de leerse, *L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia* (3.^a ed., Siena, 1881), los reproches que se habían levantado contra el aristotelismo escolástico, particularmente contra el aristotelismo de Santo Tomás, y ha demostrado, a base de material impreso, que el Aquinateuse, como también los más grandes representantes de la alta escolástica, de ninguna manera han estado en una dependencia esclava y desprovista de crítica con respecto a Aristóteles, sino que, mediante una magna labor intelectual independiente, han purificado la filosofía del Estagirita, la han transformado y adaptado a los problemas del Cristianismo y de la Teología. La investigación histórica acerca del aristotelismo escolástico ha hecho desde entonces grandes progresos, sobre todo a base del material inédito. El Cardenal Ehrle, en primer lugar, ha puesto en claro las dos grandes direcciones del aristotelismo y del agustinianismo, así como también la lucha suscitada en torno a la doctrina de Santo Tomás. Clemente Baeumker ha fijado la atención sobre una tercera corriente, la neoplatónica. Mediante la gran obra del P. Mandonnet sobre Siger de Brabant y el aristotelismo del siglo XIII se ha puesto de manifiesto una corriente más o menos heterodoxa del aristotelismo dentro de la Facultad de Artes. Yo me he ocupado en cincuenta escritos y tratados acerca de los problemas de la traducción y recepción de Aristóteles en la Edad Media, del método y de la técnica del aristotelismo escolástico, como también de las prohibiciones eclesiásticas de Aristóteles bajo Inocencio III y Gregorio IX. En concreto, hemos hallado en manuscritos una multitud de explicaciones de la Lógica de Aristóteles del si-

glo XII de la escuela de Pedro Abelardo y he editado también la lógica de Guillermo Shyreswood y descubierto una serie de escritos de Pedro Hispano, el aristotélico que ocupó la Sede Apostólica con el nombre de Juan XXI. Mi atención se ha dirigido también de un modo particular a los comentaristas aristotélicos de la Facultad de Artes (Adam von Bocfeld, Nicolás de París, Simón de Faversham, Boecio de Dacia, Enrique de Bruselas, Tadeo de Parma, Gentile da Cingoli, etc...) Igualmente nos hemos ocupado con preferencia de los Comentarios de Aristóteles por Santo Tomás de Aquino. De Siger de Brabant, uno de los más distinguidos profesores de la Facultad de Artes de París y enemigo de Santo Tomás, hemos descubierto en 1923, en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Baviera en Munich, una serie de escritos aristotélicos, lecciones sobre una gran parte de las obras de Aristóteles. Una serie de investigadores como A. Pelzer, Fr. Pelster, S. J., B. Geyer, Fr. Stegmüller, E. Franceschini, F. H. Fobes, A. Mansion, D. Salman, O. P., etc., han suministrado valiosos datos para la historia del aristotelismo escolástico. De la gran empresa de la edición de las traducciones latinas medievales de Aristóteles que la *Unión Academique internationale* ha acometido, está el primer tomo, que contiene la primera mitad del inventario de los manuscritos, publicado por G. Lacombe. La más fundamental y segura exposición del aristotelismo del siglo XIII nos la ha ofrecido F. Van Steenberghen, quien juntamente con sus discípulos ha editado los Comentarios aristotélicos de Siger de Brabant, hallados por mí, en su novísima obra: *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. Second volume: Siger dans l'histoire de l'Aristotélisme* (Louvain, 1942). Con sobrado dominio de las fuentes y de la literatura nos ha trazado una imagen viva de la lucha en torno a la interpretación de Aristóteles en el siglo XIII. En este cuadro de historia de la cultura se nos presenta, con gran relieve, la esencia y el valor del aristotelismo de Santo Tomás.

Con la introducción del nuevo Aristóteles, es decir, de las nuevas traducciones de las obras de Aristóteles sobre Metafísica, Filosofía Natural, Psicología, Zoología, Ética, Retórica y Política, con el valioso material de la Filosofía Árabe, se

originó a principios del siglo XIII una nueva situación en el orden intelectual. Ante todo, como nota F. Van Steerberghe (1), entra en el panorama del mundo cristiano un sistema compacto de disciplinas filosófico-naturales: el aristotelismo, la obra maestra del pensamiento griego, enriquecido con las ideas del neoplatonismo griego y árabe. La sabiduría pagana se opone a la cristiana, la ciencia profana no estaba representada solamente por la modesta estructura de las siete artes liberales, sino también por el poderoso sistema peripático. Era inevitable un conflicto entre el aristotelismo y la teología, pues el aristotelismo, particularmente sus comentarios árabes, encerraba un peligro para el dogma y la fe. Debido a esta situación espiritual nos explicamos las prohibiciones de Aristóteles bajo Inocencio III y Gregorio IX, y en cuyo examen posterior la Iglesia manifestó una sabia y prudente reserva (2). Mientras los teólogos de la antigua orientación conservadora agustiniana se mantenía en una actitud hostil al nuevo Aristóteles, y mientras una parte de los profesores de la Facultad de Artes se adherían plenamente al aristotelismo radical y heterodoxo de Averroes, los dos más grandes teólogos y filósofos dominicos, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, emprendieron la valiosa labor de depuración de Aristóteles, y, mediante una enorme labor constructiva de reflexión y de crítica, asimilar y adaptar la filosofía aristotélica a las exigencias del pensamiento latino y cristiano. A este fin formó San Alberto su gran enciclopedia aristotélica, para hacer accesible a los latinos los escritos de Aristóteles. Su discípulo Santo Tomás, que ya en su juventud había recibido en la Universidad de Nápoles de sus maestros Martín de Dacia y Pedro de Hibernia una instrucción fundamentalmente aristotélica y que más tarde había editado las cuestiones inéditas de Ética, dió su forma y su perfección tanto en sus Comentarios de Aristóteles como en

(1) FERNAND VAN STEENBERGHE, Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. Second volume: Siger dans l'histoire de l'aristotelisme (Les Philosophes Belges XIII). Louvain, 1942, 475.

(2) M. GRABMANN, I divieti ecclesiastici sotto Innocenzo III e Gregorio IX (Miscellanea Historiae Pontificiae V: I Papi del Duocento e l'Aristotelismo fasc. I), Roma, 1941.

sus obras sistemáticas al aristotelismo cristiano de la Edad Media.

Si se quiere entender y valorar el aristotelismo de Santo Tomás, es necesario interpretar sus comentarios sobre Aristóteles en connexión con todas las exposiciones aristotélicas medievales. Para tener un texto seguro de la exposición de Aristóteles mandó el Aquinatense a su hermano de hábito Guillermo de Moerbecke, perito en el griego, que hiciese versiones, lo más literal posibles, de Aristóteles y sometiera las ya existentes a una nueva revisión, junto con la traducción de la *Ética* de Roberto Grosseteste. En un escrito detallado, que apareció como segundo tomo de mi obra sobre la posición del Papado frente al Aristotelismo del siglo XIII, hice ver esta actividad traductora de Guillermo de Moerbecke y su colaboración con Santo Tomás, y cómo por ello la exposición aristotélica del Aquinatense estaba basada sobre un fundamento filológico seguro. Planteaba también la cuestión —sin regarla en principio— de si Santo Tomás entendía el griego o por lo menos podría entender el original griego con ayuda de Guillermo de Moerbecke. De todos modos, los comentarios aristotélicos de Santo Tomás fueron mucho más profundos que las exposiciones aristotélicas de sus contemporáneos Roberto Grosseteste y Roger Bacon, muy expertos helenistas. El esfuerzo de Santo Tomás se dirigía a dar el sentido más fiel posible a los escritos aristotélicos, para conseguir así una clara y segura inteligencia del pensamiento del Estagirita y con ello establecer la *intentio Aristotelis*. Santo Tomás utiliza también con ese fin los comentarios griegos de los expositores de Aristóteles, Simplicio, Amonio, Temistio, Alejandro de Afrodisia, que había traducido Guillermo de Moerbecke, y para la exposición de la *Ética* utiliza los comentarios de Eustrasio, Miguel de Efeso, Aspasio y un anónimo, todos ellos traducidos por Roberto Grosseteste. Se fijó en las contradicciones y conceptos erróneos y oscuros de Aristóteles con el fin de mejorar, aclarar y ajustar esos puntos. De este modo pudo tomar una posición del todo libre frente al más célebre comentador árabe, Averroes, usando una crítica visiblemente aguda en sus comentarios de Aristóteles y demás escritos. El arte ha realzado esta superación del Aquinatense.

se sobre Averroes y el averroismo en sus cuadros sobre el triunfo de Santo Tomás.

Es sorprendente cómo los comentarios aristotélicos de Santo Tomás y, a mi modo de ver, más aún los de San Alberto Magno han sido utilizados y citados por los profesores de la Facultad de Artes. Enrique Bate de Mecheln y otros califican a Santo Tomás de *Expositor*. El alto valor de los comentarios aristotélicos de Santo Tomás se ve también por el hecho de haber sido objeto de nuevas explicaciones. Los comentarios de la metafísica de los dominicos Uberto de Albizzis y Domingo de Flandia son comentarios a Aristóteles y Santo Tomás juntamente. El último escribió también explicaciones al comentario de Santo Tomás sobre los *Analytica Posteriora* y al opúsculo *De fallaciis*. Los teólogos colonienses, Lamberto de Monte y Juan Tinctoris, a fines de la Edad Media han interpretado a Aristóteles según Santo Tomás. Asimismo los humanistas expositores de Aristóteles Apolinar Offredus, Agustín Nifus y otros tuvieron en alta estima y utilizaron estos comentarios de Santo Tomás. Nicolás Tignosius Fulgentius en su comentario al libro *De Anima*, dedicado a Lorenzo de Médicis, cita muy frecuentemente y con no disimulada simpatía el comentario del Aquinatense a este escrito de Aristóteles. En el comentario a la Política del humanista Donato Acciaiuoli, uno de los últimos y grandes representantes del aristotelismo en Florencia, encontramos también indicaciones sobre Santo Tomás. Asimismo en la ciencia bizantina fueron apreciados y estimados estos comentarios. Jorge Scholario tradujo al griego en el siglo xv los comentarios al libro *De Anima* y los dos primeros libros de la Física. Igualmente, como ha demostrado M. Wundt en su libro sobre la Metafísica escolar en el siglo xvii (3), el aristotelismo de Santo Tomás halló aprobación y alta estima en la filosofía protestante. El profesor Miguel Wolf de Jena editó de nuevo y tomó como base de sus lecciones en 1618 el tratado tomista *De Ente et essentia*, en el que Santo Tomás, al decir del teólogo colonien- se Gerardo de Monte, se muestra como el *insignis peripateti-*

(3) M. WUNDT, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen, 1939, 37, 123.

cae veritatis interpretes. Gaspar Ebel, profesor de Lógica y Metafísica en Giessen, publicó en 1620 un extenso comentario a este tratado de Santo Tomás.

Los comentarios del Doctor de Aquino fueron también muy utilizados en las explicaciones aristotélicas de la Escolástica post-tridentina. Basta para ello fijarse en la Escolástica española de los siglos XVI y XVII. No menciono aquí más que los comentarios aristotélicos de Domingo Soto, O. P., Domingo Báñez, O. P., Silvestre Mauro, S. J., los comentarios a la Metafísica de Pedro Fonseca, S. J., el “Aristoteles Hispanicus”, el Curso Conimbricense, el rigurosamente tomista Curso Complutense de los Carmelitas Descalzos de Alcalá, el Curso Filosófico de Juan de Santo Tomás, O. P., de Diego Ortiz, O. P., y del Cardenal Saens de Aguirre, O. S. B., etc.

Los filósofos y filólogos alemanes, como Biese, Schwegler, Bonitz, E. Zeller y A. Trendelenburg, que en el siglo pasado han publicado comentarios a los escritos aristotélicos o exposiciones de toda la filosofía de Aristóteles, no han utilizado, en general, los comentarios de Santo Tomás. Fr. Bentano ha celebrado con frases encomiásticas a Santo Tomás, como el mejor expositor de Aristóteles en sus primeras obras: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden y Die Psychologie des Aristoteles*. “De hecho —escribe— (4) no se ha pensado en Santo Tomás cuando se señaló al hijo del Macedonio como el más grande discípulo de Aristóteles, pues sin duda Santo Tomás merece ser el príncipe de la Escolástica y rey de todos los teólogos, más que ningún otro”. E. Rolfes, que tradujo al alemán varios escritos de Aristóteles para la “*Biblioteca Filosófica* de Félix Meiner, considera a Santo Tomás como el mejor comentador de la Metafísica (5), y nota en el prólogo de su traducción de la *Ética Nicómaca* (6): “Este comentario (el de Santo Tomás) es para la exposición de la *Ética* de un valor inestimable, como son todos los demás comentarios de

(4) FR. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre von νοῦς ποιητικός*, Mainz, 1867, 1229.

(5) E. ROLFES, *Aristoteles' Metaphysik*. Uebersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen I, Leipzig, 1904, 15.

(6) E. ROLFES, *Aristoteles' Nikomachische Ethik*. Uebersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen, versehen, Leipzig, 1911, XI.

Santo Tomás para la inteligencia de Aristóteles. Santo Tomás es un espíritu congenial al de Aristóteles". A. Mager, O. S. B., escribe en la introducción a su traducción del comentario *De Anima* de Santo Tomás (7): "Los tres libros sobre el alma son la obra más perfecta y completa que poseemos de Aristóteles. La exposición que hace Santo Tomás de él, es la más extensa, la más profunda y clara de cuantas se han escrito". B. Geyer señala la significación de los comentarios tomistas de Aristóteles con estas palabras (8): "Así logró Santo Tomás transmitir a sus contemporáneos el verdadero y auténtico Aristóteles, limpio de excrescencias neoplatónicas y de errores de los siglos posteriores, en una serie de comentarios que no temen comparación con las mejores producciones de la literatura árabe, y reproducir con una fidelidad sorprendente el sentido del original griego".

Los aristotélicos franceses del siglo XIX, particularmente Bartolomé Saint Hilaire, no han menospreciado los comentarios escolásticos de Aristóteles, sobre todo los de Santo Tomás. A decir de J. Denis, Santos Tomás de Aquino es el más grande y profundo peripatético de la Edad Media (9). Santo Tomás comprende a Aristóteles como nosotros le comprendemos a él. Y entre los neoescolásticos, el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina se ha ocupado preferentemente de los fundamentos aristotélicos de la filosofía escolástica. G. Colle, en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, ha hecho un gran uso de los comentarios tomistas, y comparándolos con los comentarios griegos de Aristóteles y con los modernos, ha concluido que Santo Tomás es el que mejor ha conocido y analizado la marcha del pensamiento aristotélico. Idéntica valoración encontramos también en A. Mansion, uno de los mejores aristotélicos de nuestros tiempos, en su introducción a la *Física* de Aristóteles, y en A. Defourny en su exposición a la *Política*. Asimismo el

(7) A. MAGER, O. S. B., Thomas von Aquin, Die Seele, Erklärungen zu den drei Büchern des Aristoteles "Ueber die Seele". Uehertragen und eingeleitet, Wien, 1937, II.

(8) FR. UEBERWEG-GEYER, Die patristische und scholastische Philosophie. Berlin, 1928, 427.

(9) J. DENIS, Rationalisme d'Aristote, Paris, 1847, 81.

alto valor de los comentarios tomistas no ha sido rebajado con el tan discutido método genético de explicación de Aristóteles que W. Jäger ha introducido en su magna obra sobre el filósofo de Estagira. Otro filósofo belga, Marcel de Corte, el mantenedor de la polémica con W. Jäger, sostiene, en la introducción metodológica a su obra: *La doctrine d'intelligence chez Aristote* (París, 1934), que los filósofos medievales Alberto Magno, Tomás de Aquino y Siger de Brabant, si bien en el aspecto filológico quedan muy atrás de los modernos investigadores de Aristóteles, les superan no obstante en penetrar el pensamiento aristotélico. Da como razón de ello, que estos aristotélicos medievales pensaban más según la mente de Aristóteles por el estrecho parentesco de sus sistemas filosóficos respectivos.

El aristotelismo de Santo Tomás no se agota, sin embargo, en sus comentarios, sino que lo central en él es la amplia utilización de la filosofía aristotélica para construir su propio edificio doctrinal filosófico y teológico. La concepción sostenida de antiguo de que los comentarios de Aristóteles no tenían más valor que el de pura referencia objetiva de la doctrina de Aristóteles, sin reproducir la opinión personal del Aquinatense, ha sido negada por nosotros en un estudio anterior. Sin embargo, la demostración que dábamos no es todavía completa y decisiva (10).

“Los comentarios aristotélicos de Santo Tomás —escribe H. Meyer— (11) son necesarios para una buena inteligencia del pensamiento tomista. Constituyen una especie de manual filosófico sobre base aristotélica”. Y este juicio apreciativo vale aún más para sus obras sistemáticas, desde el “*De ente et essentia*”, los *Opúsculos* filosófico naturales y lógicos y el tratado *De regimine principum*, hasta sus grandes obras, el *Comentario de las Sentencias*, las *Cuestiones Disputadas* y para ambas Sumas, sobre todo para la *Suma Contra Gentiles*. En los estrechos límites de un artículo no puedo dar sino una

(10) M. GRÄBMANN, *Mittelalterliches Geistesleben I*, München, 1929, 266-273: Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin, speziell 297-305.

(11) H. MEYER, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Bonn, 1938, 10.

visión general, ateniéndome principalmente a las afirmaciones de Van Steenberghe, que en lo esencial coinciden con los resultados de mi propia investigación (12). Santo Tomás, con la ayuda de la filosofía aristotélica y sin romper en cuanto al fondo doctrinal con la concepción agustino-anselmiana, ha llevado a cabo la separación entre la Filosofía y la Teología, y demostrado que la Filosofía es ciencia propia e independiente por sus principios, método y objeto. También aplicó el concepto de ciencia de Aristóteles a la Teología y señaló el carácter científico de la *Sacra Doctrina* como *ciencia argumentativa*. En las amplias regiones de la filosofía, Santo Tomás es el primer pensador del siglo XIII, que rompió con las vacilaciones y titubeos contemporáneos y con segura mano aceptó el conocimiento esencialmente filosófico de Aristóteles, después de haberlo reducido a su prístina pureza y forma original. En la teoría del conocimiento se apoya sobre la base del empirismo intelectual de Aristóteles. Niega toda inmediata intuición de las substancias puramente espirituales. Su doctrina sobre la ciencia (13), que expone detalladamente en su *Expositio in librum Boetii de Trinitate*, está construida sobre la doctrina de los grados de abstracción de Aristóteles. Rechaza la teoría agustino-franciscana de la iluminación, porque esta especial intervención divina no se aviene con la doctrina metafísica de la causalidad creadora de Dios (14). Rechaza también toda visión directa de Dios e intuición inmediata del alma, porque una tal suposición ni está conforme con los datos de nuestra naturaleza tal como se manifiesta en nuestra conciencia ni responde a la modalidad de nuestra naturaleza tal como se manifiesta en nuestra actividad entera. San Alberto Magno, en su *Summa De Creaturis* no defiende esta teoría de la iluminación, pero la vuelve a aceptar en su Comentario de las Sentencias. Santo Tomás, desde un principio, mantuvo respecto de ella la misma actitud de repulsa. En el campo de la Meta-

(12) F. VAN STEENBERGHE, I, c: 479-489.

(13) H. MEYER, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda.

1934.

(14) Vgl. M. GRABMANN, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitskenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, Münster, 1924. 44-71.

física Santo Tomás aceptó la doctrina fundamental sobre el acto y la potencia, desarrollándola ampliamente. G. Manser (15) ve "en el desarrollo rigurosamente lógico de la doctrina aristotélica del acto y la potencia la íntima esencia, el punto central del tomismo". La doctrina de los universales, el principio de causalidad, el conocimiento analógico de Dios, la profundísima distinción entre Dios y la creatura (la doctrina de la distinción real entre la esencia y la existencia en los seres creados), la creación del mundo, la acción de Dios en la libre actividad de los seres, el derecho natural en su esencia y en sus grados, la materia prima como pura potencia real de ser y el principio de individuación tomistas, todas estas tesis fundamentales del tomismo están basadas según Manser en la doctrina del acto y la potencia. En la Filosofía Natural, Santo Tomás aceptó e impulsó hacia un gran progreso el hilemorfismo aristotélico en su forma original, separando, por lo tanto, de él, los elementos posteriores y añadidos, estoicos y neoplatónicos (*rationes seminales, materia spiritualis, pluralidad de las formas sustanciales*). En el terreno de la psicología, las doctrinas del alma humana, como forma substancial del cuerpo, y del *intellectus agens et possibilis* muestran la forma genial e independiente según la cual Santo Tomás ha entendido y desarrollado las doctrinas aristotélicas (16).

Se atentaría duramente a la verdad histórica, si se concibiera la filosofía de Santo Tomás como un aristotelismo integral y exclusivo. Santo Tomás, como sus predecesores árabes y latinos, asimiló a su filosofía elementos platónicos y

(15) G. MANSER, O. P., Das Wesen des Thomismus 2, Freiburg, 1935, 78.

(16) Vgl. M. GRABMANN, Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung und Testausgabe, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abteilung, München, 1936.

A. MAGER, O. S. B., Der νοῦς παθητικός bei Aristoteles und Thomas von Aquin. Hommage a Maurice de Wulf, Louvain, 1934, 263-274.

P. WILPERT, Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre von intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Aus der Geisteswelt der Mittelalters (Festschrift, Grabmann). Münster, 1935, I, 441-462.

neoplatónicos. C. Fabro y L. B. Geiger han estudiado detenidamente la doctrina de la *participación* en el sistema del Aquinatense (17). Y Santo Tomás, además, ha escrito comentarios a libros de orientación neoplatónica, como son el libro *De causis*, el *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio, y a los dos opúsculos de Boecio: *De trinitate* y *De Hebdomadibus*.

Santo Tomás une en una síntesis superior el aristotelismo y el neoplatonismo con una transformación original de la doctrina de la *participación*. Desarrollada en el campo metafísico dicha teoría platónica, la *participación* se traduce para Santo Tomás en la composición de esencia y existencia en los seres finitos y en la total dependencia del ser finito respecto de la influencia creadora del Ser infinito. La composición de esencia y existencia significa y es una prolongación de la idea aristotélica del acto y la potencia, que está llamada a jugar un nuevo papel en la inteligencia de la estructura ontológica del compuesto finito. El tomismo aparece de este modo como un rejuvenecimiento y original profundización del pensamiento griego. La innovación y el mérito del tomismo filosófico están, sobre todo, en la crítica severa, en la perfecta unión y en la profundidad de su síntesis filosófica, en la que ha sabido juntar, en una poderosa unidad, los elementos árabes, platónicos, neoplatónicos, cristianos y, sobre todo, agustinianos existentes. Esta nueva filosofía, como lo nota F. Van Steenberghen, la primera filosofía original que produjo el siglo XIII y la civilización cristiana en general, no puede expresarse suficientemente por un nombre tomado de las fuentes históricas. Solamente una idea es apropiada para expresar la acción profunda y personal de Santo Tomás: Santo Tomás ha creado el tomismo. Esta unión del aristotelismo y del platonismo la expresó así M. Liberatore (18), uno de los grandes fundadores de la neoescolástica: "Quien considere la obra inmortal de Santo Tomás con reflexión, no puede me-

(17) C. FABRO, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino, Milano, 1939.

L. B. GEIGER, O. P., La partecipazione dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, Paris, 1942.

(18) M. LIBERATORE, S. J., Die Erkenntnistheorie des Hl. Thomas von Franz, Mainz, 1861.

nos de ver con asombro cómo el Aquinatense supo unir tan íntimamente los dos grandes sabios de la antigüedad, de tal manera que, mostrándose aristotélico, no se le puede tachar de antiplatónico. Cuando en muchos lugares corrige los errores del príncipe de la Academia, con tal moderación lo hace que, si el mismo Platón volviese a vivir en un mundo cristiano, sin ningún inconveniente aceptaría la filosofía del Aquinatense como suya propia. A juicio de C. Fabro, el tomismo es más bien un platonismo especificado por el aristotelismo que no un aristotelismo especificado por el platonismo.

Para formarse idea del abismo que separa la metafísica tomista de la aristotélica basta dirigir una mirada al coronamiento de la metafísica tomista, que es la doctrina acerca de Dios y de sus atributos. En lugar del *actus purus* de Aristóteles, en lugar del pensamiento eterno y de la primera Causa altísima del movimiento, Santo Tomás coloca el *Esse subsistens*, la primera Causa creadora, la Causa ejemplar infinita y perfecta, el último fin de la creación, la providencia universal que rige el mundo y ordena todos los seres personales a un destino inmortal. El atributo divino esencial de la revelación se halla sobre las alturas de la Metafísica en el Ser altísimo, cuya existencia es exigida por los datos reales de la experiencia, como una necesidad metafísica.

De esta Metafísica se desprenden también consecuencias muy notables para la Psicología y la Moral. La solución tomista al problema de la naturaleza humana supera a todos los ensayos anteriores de la Historia de la Filosofía. Sus tesis centrales con la unidad de la substancia humana, que es un compuesto hilemórfico, la espiritualidad del alma humana, a la vez forma subsistente y substancial, la unidad y, paralelamente a ella, la composición de la actividad humana, cuyo elemento espiritual no está separado aquí abajo del elemento orgánico. Sobre la relación entre la Ética de Santo Tomás y la de Aristóteles, escribe lo siguiente M. Wittmann (19), uno de los mejores conocedores de ambas Éticas: "Lejos de ser una

(19) M. WITTMANN, Die Ethik hl. Thomas von Aquin in ihren systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht, München, 1933, 370 f.

mera reproducción de la Ética aristotélica, la del Escolástico presenta, frente a ella, un corte totalmente nuevo. Se trata de un sistema cerrado en ambos casos; y, no obstante, son sistemas totalmente diversos, que solamente mantienen de común el punto de partida en cuanto que ambos estriban en la idea de la felicidad. Por lo demás, la sistematización sigue caminos muy diversos. Tanto como la estructura sistemática supera a Aristóteles el contenido ideológico. Las ideas dominantes no proceden de la filosofía griega, sino de la teología cristiana. San Agustín, no Aristóteles, es el verdadero mentor y guía, si bien no hay que desconocer que la marcha ideológica, tan personal, del Aquinatense ha desviado notablemente el pensamiento agustiniano”.

El aristotelismo cristiano de Santo Tomás es, por tanto, un aristotelismo enriquecido y transformado, que ha dado lugar a una filosofía original, la cual ha superado a sus mismas fuentes. Si se concibe este aristotelismo integral y como fruto de una adhesión ciega al filósofo, esto ya no sería historia sino caricatura. La independencia del Aquinatense frente a la filosofía árabe, particularmente frente a Averroes, es mucho más grande que frente a Aristóteles. En la perspectiva de las ideas históricas del siglo XIII, el tomismo aparece como un éxito pleno de los esfuerzos realizados por los artistas y por los teólogos especulativos para construir una nueva filosofía sobre bases aristotélicas, teniendo en cuenta tanto los resultados fundamentales del progreso filosófico a partir de Aristóteles, como las exigencias del pensamiento cristiano. Es muy de notar la observación de Steenberghen, de que una sencilla comparación de la filosofía de Santo Tomás y de San Buenaventura no permite ver la brusca oposición que hoy se admite entre ambos sistemas; y que los editores bonaventurianos de Quaracchi—recuérdense los valiosos escolios de P. J. Jailer—en su concepción concordista están más en lo justo que los novísimos intérpretes de San Buenaventura. No podemos pasar por alto el hecho de que la evolución del pensamiento filosófico de San Buenaventura fué interrumpida al ser este muy pronto elegido General de la Orden y, por eso, la filosofía del Seráfico Maestro y el aristotelismo del *Doctor Communis* son dos hechos sucesivos.

En este trabajo sólo podemos tratar del aristotelismo filosófico de Santo Tomás siguiendo a Van Steenberghe, y hemos prescindido de las discusiones en torno al empleo que ha hecho Santo Tomás en su teología de la filosofía aristotélica. Si el Santo Doctor ostenta una tan gran independencia en su síntesis filosófica en cuanto al uso de la filosofía aristotélica, mucho más reviste esta forma distinta en la teología, donde la Sagrada Escritura, los Santos Padres —particularmente San Agustín—, la Escolástica primera y contemporánea, los Concilios y Colecciones de los Cánones, y el Derecho Canónico han suministrado a Santo Tomás el principal material y han dado pauta a su método. Añadimos aquí el juicio de Esteban Gilson y F. Böhner acerca del aristotelismo del Aquinatense en la historia de la filosofía cristiana (20): “La misión histórica y obra de Santo Tomás fué, según esto, transformar al sentido cristiano este aristotelismo peligroso y al margen de la teología (se refiere al averroísmo latino de Siger de Brabant) y lograr incorporarlo, una vez depurado y organizado, al edificio teológico, hecho fundamento sólido de la Teología. Por eso no encontramos en Santo Tomás un aristotelismo genuino. En la interpretación de los textos del Angélico hemos de tener siempre presente que los términos y conceptos aristotélicos deben ser entendidos según Santo Tomás y no según Aristóteles”.

El aristotelismo de Santo Tomás de Aquino no es obra de un azar histórico ni una manifestación condicionada sólo por las circunstancias de la época, ya que las obras principales del mayor de los filósofos griegos habían sido conocidas en unión con la literatura filosófica árabe. No cabe decir que Santo Tomás, de haberle salido al paso otro sistema filosófico de naturaleza muy distinta, lo hubiera también asimilado y adaptado al fin de la teología. Santo Tomás tuvo clara visión de que la filosofía de Aristóteles, si bien unida a la literatura de los comentaristas árabes, encerraba en sí peligros para la fe y para el dogma, sin embargo en sus ideas esenciales sobre el pensar y el ser, enriquecida, con la sana doc-

(20) E. GILSON-PH. BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn, 1937, 473 f.

trina platónica agustiniana, podía prestar un servicio muy grande para la construcción y sistematización científicas de la revelación sobrenatural. Santo Tomás con su pensamiento verdaderamente genial ha hecho de la filosofía de Aristóteles una *filosofía cristiana*, que es de una importancia eterna para la determinación de las relaciones entre la razón y la fe, como lo ha demostrado de una manera tan convincente el Rvdmo. P. General de los Dominicos Fr. Martín Estanislao Gillet en su circular altamente instructiva sobre el estudio de Santo Tomás en la actualidad, del 13 de noviembre de 1942.

DR. MARTIN GRABMANN

Profesor benemérito de la Universidad de Munich

Derecho y plenitud de la vida humana

II. Relaciones entre la Moral y el Derecho

Por lo que se refiere a la Moral y al Derecho, se ha ensayado el deslinde desde variadísimas y opuestas perspectivas que —sin el más mínimo propósito de agotar la enumeración ni de cancelar la contienda (78)— cabría distribuir entre cuatro principales y elásticos grupos: el de atención al *ámbito* regulado o, cuando menos, al *rasgo predominante* de éste, que es tomado primariamente en cuenta; el de consideración de la *fuerza* o raíz última de obligatoriedad de la norma; el de la *manera* o *forma* de realizarse la regulación; y el del *fin* perseguido por esta.

Dentro del primero de estos grupos figura en vanguardia el tan zarandeado *criterio de la interioridad-exterioridad*, mantenido ya raras veces a la errónea y perniciosa usanza de Thomasiaus o de Kant —como tajante aislamiento de dos mundos: el de las acciones íntimas y el de las acciones externas de los hombres, materia exclusiva respectivamente, del orden moral y del orden jurídico—, pero, en cambio, ampliamente utilizado como punto de apoyo para *dos distintas valoraciones*, que, arrancando de manera inmediata de uno u otro de estos dos aspectos de la actividad humana, no pierden subalternamente de vista su radical ligazón.

(78) El esquema de clasificación aquí propuesto tiene un simple valor positivo y didáctico; y aunque procura basarse en razones ontológicas sobre el esquema de la cuádruple dimensión del principio de causalidad, no excluye la adición de otros peldaños ni impide que los múltiples rasgos diferenciadores propuestos a veces por un mismo escritor encajen en distintos departamentos del casillero. Por otra parte, en lo que sigue en el texto no hacemos más que recoger las líneas generales de la cuestión, remitiéndonos a las obras de los autores que se irán citando y que aquí no pueden ser sometidos a examen crítico.

Bajo esta modalidad lo encontramos manejado por pensadores de tan dispares tendencias como del Vecchio, Radbruch, M. Ernst. Mayer, Recaséns, Renard, Casares, Legaz y Lacambra, Menéndez Reigada... (79), quienes sostienen la adherencia de la normación jurídica al actuar *exteriorizado* de la persona humana, si bien insisten —con mayor o menor acierto, según sus bases filosóficas— en la imposibilidad de fragmentar la vida de aquella y hurtar al Derecho el recogido mundo de las intenciones, siempre que estas hayan logrado, claro está, alguna proyección material.

No cabe negar que hay mucho de legítimo y de exacto en la faz positiva de esta postura, y lo que importa es conseguir su purificación o evitar su contagio de resabios y resonancias separatistas —eco, a la postre, de la escisión cartesiana: alma = pensamiento y cuerpo = extensión (80)—, para lo cual sirven los agudos argumentos críticos de alguno de esos mismos sostenedores, en especial del Vecchio y Legaz, quienes revolviéndose precisamente contra la torpe formulación del “siglo de las luces”, muestran la conjugación irrompible de los factores *físicos* y *psíquicos* en todo acto humano. “Cada acción, por sí misma —observa el eminente maestro italiano— es extrema e interna al mismo tiempo; no puede existir una actividad puramente externa, porque si a un fenómeno le falta todo contenido psíquico, no podría ser atribuible a un sujeto y, por lo tanto, no sería, en modo alguno, una acción; ni puede darse una actividad meramente interna, porque obrar significa exteriorizarse a sí mismo, y nada, ni aún en el orden psíquico, puede de hecho existir sin correspondencia o correlación con el mundo externo; por lo tanto, cuales-

(79) Vide G. del Vecchio, “El concepto del Derecho”, cit., pág. 70 y “Filosofía del Derecho”, trad. esp. cit., tomo I, pág. 424; Radbruch, “Introducción a la Ciencia del Derecho”, ed. Suárez, Madrid, 1930, págs. 9-13; M. Ernst Mayer, op. cit., págs. 139-140; Recaséns, “Adiciones a op. cit.”, de del Vecchio, tom. I, págs. 492 y 493 y 510 y sig.; Renard, “La philosophie de l’Institution”, cit., págs. 265-266, y “De l’institution à la conception analogique du Droit”, cit., págs. 128 y 129; Casares, op. cit., págs. 199-200; Legaz y Lacambra, “Introducción a la Ciencia del Derecho”, cit., págs. 214-217; Menéndez Reigada, “La Justicia”, cit., 1.ª conferencia, págs. 9-10; etc.

(80) Vide J. Maritain, “Religion et Culture”, 4eme ed., Desclée de Brouwer, Paris, 1930, págs. 42-44.

quiera que sean los peculiares caracteres por los cuales una especie o clase de acciones se distinga de otra, la diferencia jamás podrá consistir en que en una clase falte por entero el elemento físico o bien el elemento psíquico; porque en tal hipótesis desaparecería el concepto mismo de acción y la clase así señalada constituiría una *contradictio in adjecto*" (81); a lo que, por su parte, el profesor español agrega que desde el instante en que el más íntimo de los actos se exterioriza, cae de modo automático bajo la posible regulación del Derecho, y entonces lo único que cabrá preguntarse —problema absolutamente distinto— es por la actitud que este *deba adoptar* ante la exteriorización realizada (82).

En estrecho parentesco con este primer criterio, y dentro de su mismo grupo, ha de encajarse un segundo que, para simplificar, llamaríamos de la *subjetividad-objetividad*, a saber, consideración de la Moral como delimitada de las acciones posibles en el marco de un solo agente y del Derecho como coordinador de la actuación entrelazada de varios hombres; o también —en el deseo de sintetizar de algún modo las modalidades vecinas— de la *individualidad-socialidad*, esto es, referencia de la Moral a todo el obrar de la persona, vista en sí misma y en su finalidad transcendente y del Derecho a aquellas dimensiones de la conducta que sirven de soporte a la subsistencia de la comunidad temporal.

Es obligado reconocer que este criterio, en uno u otro de sus conexos modos, va ganando amplias adhesiones dentro de la Filosofía jurídica contemporánea. Giorgio del Vecchio, con su alto prestigio, se ha esforzado en aclimatarlo, fijándose especialmente en el primero de los matices aludidos: en que la Moral, arrancando de una antítesis entre varias posibles manifestaciones de *un mismo sujeto*, tiende a resolver la colisión interna que se verifica y a establecer, en consecuencia, *un orden subjetivo*, mientras que el Derecho, referido siempre a una colisión entre varias personas, a una antítesis entre la manifestación de varias voluntades, tiende a establecer entre ellas un *sistema de compatibilidad* recíproca, un

(81) "El concepto del Derecho", cit., pág. 21.

(82) Legaz y Lacambra, op. cit., págs. 216-217.

orden objetivo, de donde se sigue que mientras la estructura de aquella es *unilateral*, la de este es *bilateral*, pues siempre enfrenta por lo menos a dos sujetos y da normas a ambos en el sentido de que *lo posible para uno no resulte impeditivo por parte del otro* (83).

Aquí cabría añadir, por su estrecha proximidad, aquella otra importante nota —sobre la que más de un pensador, en pos de Petrasizky, ha querido montar una decisiva fórmula de distinción— de que en lo jurídico hay siempre reciprocidad entre las actuaciones de los agentes relacionados: a la facultad de uno corresponde inexcusablemente el deber de otro exigible por el primero, lo que no ocurriría en la Moral, cuya imperatividad es unilateral y no atributiva como la del Derecho (83 bis).

Por otra parte —y apoyándose, más bien, en la segunda modalidad que anteriormente indicábamos —son legión los escritores que asignan al Derecho como característica primaria respecto a la Moral, el *ceñirse a las relaciones del vivir colectivo* —actual o potencial (84)— *el basarse siempre en un sustrato de comunidad*. No hemos de referirnos aquí a los pregoneros o simpatizantes del sociologismo positivista —un Durkheim, un Levy-Brühl, un Duguit incluso... (85)—,

(83) Vide “El concepto del Derecho”, cit., págs. 63 y sigs. (especialmente pág. 71); “Filosofía del Derecho”, tom. I, págs. 422-424; y “El homo iuridicus...” en “Derecho y vida”, cit., pág. 92. Análogamente Recaséns Siches, “Adiciones”, cit., tom. I, págs. 489-491; y Legaz Lacambra, op. cit., pág. 218.

(83 bis) Vide sobre Petrazisky, G. Gurvitch, “Une philosophie intuitionniste du droit: León Petrazisky” en “Archives de Ph. du Droit...”, números 3-4 de 1931, págs. 403 y sigs.; y G. Cornii, “A propos d’un livre de León Petrazisky”, en “Archives de Ph. du Droit...”, núms. 1-2 de 1934, págs. 180 y sigs.

(84) Esta aclaración tiene importancia, porque lo decisivo es el hecho radical de la sociabilidad humana, y no el que por una circunstancia excepcional el hombre viva fuera de todo grupo o comunidad. Así en el caso tan manoseado de Robinson no hay solo imperio de la ley moral, sino también presencia de los *principios jurídicos naturales*, aunque su actuación positiva exija la aparición de otros hombres en el círculo vital del solitario. (Vide J. Corts, “Filosofía del Derecho”, cit., tom. I, pág. 261, nota).

(85) Vide Henri Lévy-Brühl, “Rapports du Droit et de la sociologie”, en “Archives de Ph. du Droit”, núms. 3-4 de 1937, págs. 21 y sigs.; y en cuanto a Duguit —aparte de su “Traité de Droit constitutionnel”, 2ème. ed., Bosccard, París, 1921, tomo I—, los “Archives de Ph. du Droit...”, núms. 1-2 de 1932, dedicados al análisis de su obra.

pues aunque conciban al Derecho como fenómeno social, y nada más que como eso, desde el instante en que también reducen la Moral a *física* del vivir colectivo, identificándola con las costumbres positivamente vigentes en el seno de un grupo, borran por achatamiento los linderos cualitativos con lo jurídico y se ven compelidos a echar mano de diferencias *cuantitativas*, especialmente sobre la base del grado de organización que alcance la reacción punitiva contra los transgresores de la norma (86). Pero, aún apartando a estos escritores, queda en pie la falange cada día más nutrida, de los que en campos filosóficamente distantes —la escala va desde un Radbruch o un Mayer, a un Sancho Izquierdo o un Olgiati (87)— subrayan con energía la inherencia de lo jurídico a lo social como términos inmediata e inescindiblemente ligados. Después de muchas reflexiones, piensa Le Fur —portavoz en esto de ideas cada vez más familiares a los pensadores alimentados en las fuentes de la cultura cristiana y clásica— que la cardinal diferencia entre el Derecho y la Moral está en que el primero tiene siempre y primariamente a la vista el bien social, el interés general, la utilidad pública o *bien común*, en tanto que la segunda alcanza a otras más íntimas metas, y —como corolario— que mientras el orden jurídico solo prescribe lo útil o necesario para aquel bienestar comunal y organiza la ayuda social respecto a todos los que se sujeten a sus prescripciones, garantizándoles protección contra los violadores, la Moral impone deberes que trascienden el marco de las puras exigencias de la vida en común (88).

(86) Sin embargo, es justo reconocer que a su vez explican esos grados de organización punitiva, por la mayor o menor importancia que las normas tengan para la conservación y desenvolvimiento de la sociedad; y esto es lo que de legítimo puede recogerse en su equivocada postura.

(87) A título puramente ejemplar pueden verse Radbruch, "Introducción a la Ciencia del Derecho", cit., págs. 13-14;; Max Ernst Mayer, "Filosofía del Derecho", cit., págs. 121 y sigs.; Recaséns Siches, "Adiciones", cit., tomo I, págs. 487-488; Sancho Izquierdo, op. cit., págs. 88 y 211; P. Gabino Martínez, op. cit., pág. 360; Fr. Olgiati, "Il concetto de la giuridicità...", cit.; L. Mendizábal, op. cit., parte II, págs. 65-66; etc.

(88) "Les caractères essentiels du Droit", cit., págs. 25-27.

Y, sin embargo, estas y otras similares consideraciones pese a cuanto tienen de cierto—y, sobre ello, hemos de retornar en breve— no dejan de ofrecer blanco a las críticas. Así, Samcho Izquierdo objeta a la tesis delvechiana de la subjetividad-objetividad que trasluce un concepto excesivamente pasivo del Derecho, como red de limitaciones en garantía de la libertad, cuando realmente el orden jurídico más que garantizar unas posibilidades, promueve obligaciones positivas para la realización de la justicia y aseguramiento de la armonía social, con lo que se aproximaría al tipo de regulación propio de la Moral (89). Por su lado, Simón Rundstein y Marc Reglade anotan —con referencia especial a Petrasizky— que también hay reglas morales en las que se aprecia una determinada reciprocidad y correlación entre prestaciones y deberes, aparte de que —observa el profesor de Burdeos—, en todo caso, el criterio no serviría nunca como instrumento de diferenciación entre Moral y Derecho, porque indudablemente hay *virtudes* —las del grupo de la “justicia”— que llevan en su estructura la *bilateralidad* de exigencias (90). Cabría, por último, añadir a todas estas observaciones que, en cierto sentido, la Moral es también rectificación “objetiva” de las acciones humanas (91), y en alguna de sus dimensiones —desde luego en la correspondiente a la virtud de la justicia, pero también en las de muchos otros hábitos virtuosos que implican prestaciones al exterior— anda signada de alteridad o “socialidad” (92) y contribuye eficazmente a la ins-

(89) Vide, op. cit., págs. 222-224.

(90) Vide de Simón Rundstein, “Observations sur les structure du “juridique”, en “Archives de Ph. du Droit...”, núms. 3-4 de 1937, págs. 116-117; y de M. Reglade, op. cit., pág. 46, nota.

(91) Obsérvese que al hablar aquí de objetividad no lo hacemos en el sentido de del Vecchio, es decir, como *punto de vista lógico* de una regulación, sino como referencia al basamiento *ontológico* de la misma. Vide Lachance, “Le concept du Droit...”, cit., págs. 306 y sigs.

(92) Piénsese, a mayor abundamiento, en el auge que va tomando la *Moral social* (observaciones agudas sobre esto hay en Bruno de Solages, “L’institution.—Mod actuel d’adaptation de la Morale à la vie des affaires”. Cours professé à la Semaine Sociale de Mulhouse, Lyon, 1931, págs. 22-23 y evidentemente puesto que ella contempla el *convivir* humano y da entrada a la consideración de la *comunidad*, el problema del deslinde respecto al Dere-

tauración del orden en la humana convivencia (93).

Pasando a otro compartimento —el de la *fuentes* o raíz de las regulaciones— se ha predicado la *autonomía* de las morales y la *heteronomía* de las jurídicas. La sombra de Kant, que aquí se pasea con holgura, ejerce mayor o menor presión sobre aquellos pensadores —Stammler, Radbruch, Kelsen, Recaséns...— que bajo unas u otras fórmulas sostienen que los imperativos morales nacen en el fondo de cada conciencia con puro desligamiento de instancias extrañas, mientras que los imperativos jurídicos manan de éstas y se imponen autárquicamente (94). Pero contra este modo de pensar conservan su fuerza no sólo las objeciones ya tradicionales contra la ética kantiana (95), sino también los hechos —para nosotros filosóficamente triunfantes— de la *ligazón de toda la vida humana, individual y colectiva, a realidades trascendentes* —aspecto heterónomo de la Moral, absolutamente compatible con su otra faz de autonomía, consistente en el perfecto *sequere naturam* (96)—, y de la *fundamentación del*

cho se complica, y aunque no lo haga imposible, obliga a nuevos distinguos y salvedades. (Cfr. G. Burdeaux, "La Règle de Droit et le Pouvoir", en "Archives de Ph. du Droit...", núms. 3-4 de 1937, pág. 67, nota 2; y M. Reglade, en el "Annuaire" del "Institut International de Ph. du Droit", III, 1936, pág. 191, cit., por Burdeau en loc. últimamente cit.; y L. Le Fur, op. cit., pág. 34).

(93) Cfr. *infra* núm. 4.

(94) Recordemos de Stammler, "Tratado de Filosofía del Derecho", trad. esp., ed. Reus, Madrid, 1930, págs. 102 y sigs.; de Radbruch, "Introducción a la ciencia del Derecho", cit., pág. 13 (pero con las salvedades que hace en "Filosofía del Derecho", cit., pág. 60); de Kelsen, "La teoría pura del Derecho", ed. "Rev. de Derecho Privado", Madrid, 1933, págs. 47-49, en el sentido de que las normas morales valen por su contenido y las jurídicas simplemente por su procedencia de la norma fundamental en una escala de derivaciones (también así Carlos Cossío, op. cit., págs. 78-79)); de Recaséns, "Adiciones", cit., tom. I, pág. 494; etc.

(95) Nos remitimos a Cathrein, "Moralphilosophie" I, págs. 140-141, 300 y sigs. y 585 y sigs.; y a Fr. Ibranyi, "Ethica secundum S. Thomam et Kant", ed. Collegio Angelico, Roma, 1931.

(96) Sertillanges (apéndice a vol., "La béatitude" de la ed. Desclée de la Sum. Theol., cit., págs. 264-265 y 271 y sigs.); y J. R. Sepich (op. cit., págs. 66-67). Desde otro punto filosófico de partida, están también contra esa diferenciación de Derecho y Moral sobre la base de lo autónomo y lo heterónomo, M. Ernst Mayer, "Filosofía del Derecho", trad. esp., cit., págs. 97 nota y 113 nota; y G. Perticone, "La règle de Droit", cit., pág. 128.

Derecho en las exigencias de la naturaleza racional, con lo que su pretensa heteronomía adquiere un nuevo y distinto sentido. El propio Radbruch tiene que confesar que una "obligatoriedad heterónoma, producida por una voluntad extraña, es una contradicción en sí, pues un querer puede producir un cumplimiento inexorable cuando la fuerza de la compulsión le acompaña, pero nunca puede dar lugar a un deber ser", y, en cambio, la expresión "autonomía" sólo es comprensible cuando se considere como obligante no a un querer cualquiera —ni tan siquiera los mandatos de la conciencia—, sino solo a la personalidad moral, "a un producto meramente ideal e irreal", es decir, a la misma *norma* vinculante, pues "no obliga la conciencia, sino la norma que por ella habla" (97). Y Legaz y Lacambra —aun esforzándose en cribar cuidadosamente esta espinosa cuestión, con propósito de rescatar sus elementos legítimos— reconoce que aunque la Ética no pueda considerarse como "autárquica" o "heterónoma" al modo del Derecho —puesto que el imperativo ético, para serlo, verdaderamente, ha de expresar siempre algo intrínsecamente valioso (98)—, no cabe hablar, sin embargo, de autonomía de aquélla en el sentido de que el imperativo moral emane del fondo del propio querer, pues éste "se somete al imperio de la normatividad que fluye de un orden absolutamente objetivo y transcendente de valores"; debiéndose, por otra parte, predicar del Derecho, junto a su tonalidad autárquica, una dimensión de autonomía, pues "la vigencia es base fáctica de la validez y ésta se desvanece en el momento que aquella —es decir, la aceptación de las voluntades imperadas— desaparece más allá de un cierto grado" (99).

Serías dudas y dificultades de alta monta se plantean también en cuanto a los criterios diferenciadores correspondien-

(97) "Filosofía del Derecho", cit., pág. 60.

(98) Coincidimos con esta pretensión del insigne maestro español, pero creemos —y este es también en realidad su pensamiento, expresado en otros muchos lugares— que el Derecho encarna siempre, mejor o peor, un valor, porque si no deja de ser Derecho. Recuérdese Sum. Theol., I-II, q. 95, art. 2 y q. 96, art. 4.

(99) Op. cit., pág. 221.

tes al tercero de los grupos establecidos: el del *modo* o *forma* de realizarse la regulación.

Contra la tesis de Schopenhauer —más o menos eufemísticamente resucitada hoy día— de que la Moral impone prestaciones positivas y el Derecho abstenciones, como reducido al *neminem laedere* (100), cabe replicar, de un lado, con la multitud de preceptos jurídicos de carácter público, que obligan a obrar y no a abstenerse y, de otro, con los preceptos morales de signo negativo, v. gr., el deber de templanza (101). Análogos argumentos —extendido el radio— valdrían también contra los que ven en la Moral deberes y en el Derecho meras facultades (102), pues es palmario que existen múltiples *obligaciones* de índole inequívocamente jurídica.

Algunos autores, —como, por ejemplo, Mayer, Kelsen, Duguit, Reglade... (103)—, lánzanse a la carga desde otro sector, afirmando que el imperativo jurídico es *hipotético*, esto es, condicionado a ciertos supuestos de hecho, mientras que el imperativo moral es *categorico* e incondicionado. Pero también contra esta manera de pensar esgrimen afilados argumentos importantes contradictorios, mostrando unos —así del Vecchio— que tanto la Moral como el Derecho, frente a las reglas puramente técnicas, encierran un mandato absoluto (104), e insistiendo otros —como Le Fur— en que si el Derecho no fuera más que la fórmula condicional del “no hagas esto si no quieres incurrir en tal pena”, quedaría sin valor ni sentido alguno para aquellos que, anteponiendo su interés egoísta al interés social, prefieren correr el riesgo de

(100) Cfr. “Grundlage der Moral” III, § 17 (citamos por trad. francesa de Bastian, ed. Flammarion, s. f. -¿1925?-, págs. 231 y sigs.)

(101) Vide del Vecchio, “Filosofía del Derecho”, cit., tomo I, pág. 422.

(102) Este parece ser predominantemente el criterio del P. Bruno Ibeas: “Lo moral y lo jurídico”, art. en Rev. General de Legislación y Jurisprudencia, año LXXIII (1924), tomo 145, págs. 260 y sigs., especialmente pag. 269.

(103) Cfr. de M. Ernst Mayer, op. cit., pág. 140; de Kelsen, op. cit., págs. 23 y sigs.; de Duguit, “Traité de Droit constitutionnelle”, cit., págs. 42 y sigs.

(104) Vide “El *homo juridicus* y la insuficiencia del Derecho como regla de vida”, en “Derecho y Vida”, cit., págs. 75 y sigs.

una sanción que, por habilidad o por fuerza, esperan de algún modo burlar (105).

Con notable perseverancia viénese también atribuyendo al ordenamiento jurídico la nota de *imposición coactiva*, frente a la de cumplimiento libre y espontáneo que sería característica de los preceptos morales, debiendo de confesar-se que hay acerca de esto, a través de un extremo diagrama de matices, una no leve coincidencia de pareceres. Formalistas a lo Stammler o a lo Kelsen y militantes de las direcciones axiológicas o culturalistas, como Radbruch y Mayer, marchan en este punto no alejados de positivistas del corte de Duguit y de Lévy-Brühl o de pensadores entroncados —más o menos laxamente— a la Filosofía tradicional, llámense del Vecchio, Aramburo, Casares, Recaséns, Legaz y Lacambra..., por no citar sino algunos de los más relevantes (105 bis).

Sin entrar en el examen del problema subyacente que lo plantea —inherencia o no de la coactividad a la “ratio iuris” (106)— digamos que, en todo caso, el criterio de diferenciación que postula, tropieza de un lado con el grave es-

(105) “Le fondement du Droit dans la doctrine de L. Duguit”, en “Archives de Ph. du Droit...”, núms. 1-2 de 1932, pág. 204.

(105 bis) Vide de Stammler, op. cit., págs. 112-117 y 277 y sigs.; de Kelsen, “Teoría general del Estado”, trad. esp., ed. Labor, Barcelona, 1934, págs. 22-23, y “La teoría pura del Derecho”, cit., págs. 25-26; de Radbruch, “Introducción a la ciencia del Derecho”, cit., págs. 11-12; de M. Ernst Mayer, op. cit., págs. 115 y sigs.; de Duguit, op. cit., págs. 42 y sigs.; de Lévy-Brühl, “Rapports du Droit et de la Sociologie...”, cit., págs. 21-22; de del Vecchio, “Filosofía del Derecho”, tomo I, págs. 424-425 y 443 y sigs.; de M. Aramburo, “Filosofía del Derecho”, ed. Instituto de las Españas, Nueva York, s. f., tomo I, págs. 162 y sigs.; de Tomás D. Casares, op. cit., pág. 196; de Recaséns, “Adiciones”, cit., tomo I, págs. 493 y 495 y sigs.; de Legaz y Lacambra, op. cit., págs. 218, 220; de Draghicescu, “Droit, Morale et Religion”, en “Archives de Ph. du Droit...”, núms. 1-2 de 1932, pág. 241; de Th. Mayer, op. cit., págs. 380 y 393; etc.

(106) Sobre esto nos limitamos a señalar la monografía —no muy madura— de Recaséns Siches, “El concepto lógico del Derecho. La coactividad”, cit. passim.; y además de las obras de los autores citados en la nota anterior, V. Cathrein, “Filosofía del Derecho. El Derecho Natural y el positivo”, cit., págs. 81 y sigs.; M. Sancho Izquierdo, op. cit., págs. 213-215; Theodor Meyer, op. cit., parte I, págs. 380 y sigs.; Renard, “La philosophie de l'institution”, cit., págs. 185-187, en la nota.

collo de la existencia de principios y preceptos jurídico-naturales, ontológica y lógicamente distinguibles de las normas positivas garantizadas por la coacción —en el sentido terreno en que esta se entiende (107) —y, de otro, con la presencia de sanciones en la estructura del acto moral —no como fin del mismo, sino como necesario *consecutivum* o exigencia del orden (108)—; a más de introducir confusión en algo tan esencial como los últimos motivos del obrar jurídico que no pueden ser y no son, precisamente por la radical libertad humana, de índole mecánica —temor a la reacción coactiva— sino de índole fundamentalmente ética (109).

Por último —y llegamos al cuarto de los grupos reseñados—, también desde el privilegiado ángulo de mira, que es la *finalidad* de las cosas, se ha trazado una línea de distinción entre el orden moral y el orden jurídico; el primero como ajustamiento al fin último de la persona humana; y el segundo como adaptación al fin intermedio de la coordinación armónica de los hombres entre sí, con lo que queda integrado no por todos los actos humanos, sino sólo por aquellos que miran o dicen relación a la coexistencia social, meta enlazada y subordinada a aquel otro supremo destino (110);

(107) Evidentemente aunque se aceptara que el Derecho positivo fuera esencialmente coactivo y por aquí diferenciable de la Moral, quedaría siempre en pie la cuestión de distinguir a ésta del Derecho natural; y consideraciones que tal vez fueran oportunas en lo primero, fallarían necesariamente para lo segundo. Por olvidarlo, Recaséns ("Adiciones", cit., tomo. I, pág. 499), deprecia el intento de Suárez.

(108) Vide Santo Tomás, I-II, q. 21, art. 4; y III Contra Gentes, cap. 140; también notas del P. Gillet, en vol., "Les actes humains", de la ed. Desclée de la Sum. Theol., cit., págs. 441 y 449-450; M. Wulf, "Initiation à la philosophie thomiste", cit., págs. 153-154.

(109) Del Vecchio reconoce que normalmente se cumplen las normas jurídicas por *motivos éticos* y no por coacción ("Filosofía del Derecho", tomo I, pág. 445); y por su parte Legaz y Lacambra añade, con razón, que la *motivación* de la conducta jurídica está *siempre por encima* de lo puramente jurídico (op. cit., págs. 24 y sigs.)

(110) Cfr. sobre esto Sancho Izquierdo, op. cit., págs. 85-90 y 205-208; Le Fur, "Les caractères essentiels du Droit...", cit., págs. 25-27; Thomas D. Casares, op. cit., págs. 160 y sigs.; Cathrein, "Filosofía del Derecho", cit., págs. 276-277; Olgiati, "Il concetto de la giuridicità...", cit., pág.

Nótese que aquí el criterio de *finalidad* lo empleamos en sentido muy dis-

o, lo que es igual, que mientras la Moral, intentando la íntegra "santificación" del hombre, ordena todo lo que a esta conduce, el Derecho, que atiende al *fin temporal*, únicamente prescribe lo que para la consecución de éste resulte necesario y sólo a su través mira a aquella "santificación" (111).

Atesora esta postrer trayectoria la porción más amplia y valiosa de verdad y por ella se abren rutas seguras a la Filosofía jurídica; pero es obligado reconocer que ni implica o autoriza la "contraposición" por muchos buscada entre lo jurídico y lo moral, ya que muestra siempre a lo primero englobado en lo segundo y sujeto a su primacía, ni constituye un criterio coherente y aceptable más que para los que admitan —como nosotros admitimos— la presencia en el vivir de los hombres de un fin transcendente, rector de todos los fecundables fines mundanos.

Paralelamente a esta discusión sobre los trazos definidores de la Moral y del Derecho, desencadenada, o, cuando menos, especialmente agudizada desde el intento escisorio de Thomasius, se ha ido produciendo otra que con análoga raíz histórica, pero más retardado desarrollo y menor hondura doctrinal, interesa aún hoy día a los filósofos juristas y enreda no poco la cuestión de la unidad o diversidad de la legislación práctica. Nos referimos al problema de los usos, costumbres o convencionalismos sociales, reglas del decoro, decencia, urbanidad, cortesía... —con estas y otras análogas denominaciones recúbrese una misma realidad—, que en la vida social concreta se imponen más o menos reciamente a la conducta de los individuos, entrañando incluso en ocasiones verdadera fuerza compulsiva. Nadie discutirá en serio la

tinto al de Ahrens ("Cours de droit naturel...", cit., págs. 159 y sigs.), quien mira al Derecho como *medio* para la realización de cualquier acto, cuya finalidad viniera dada por la formación moral; cuando nosotros reafirmamos que el Derecho tiene su *fin propio y específico*, aunque subordinado al de la Moral en general.

(III) Vide Legaz, op. cit., pág. 223; en sentido prosaico Recaséns, "Adiciones", cits. tomo I pág. 488.

Más sugerencias encontramos en Santo Tomás en I-II, q. 92, art. 1 *in corp.* y *ad 3um* y *ad 4um*.

existencia de tales hechos constriñentes (112); pero, en cambio, sí se provocarán dudas respecto a su proceso psico-sociológico de formación, modo de ser que encarnen (113) y, sobre todo, acerca de su eficacia vinculatoria y su validez y rango de normatividad.

Sin afrontar formalmente el análisis de este tema (114), hemos de decir que la tentativa realizada por algunos eminentes profesores para fundamentar un *tercer tipo* de normas (115) —inencajables en otros dos planos y caracterizadas frente a la Moral, principalmente por su carácter de exterioridad, heteronomía y limitación de vigencia al seno de una agrupación (116) y frente al Derecho, bien por el origen:

(112) Tropezamos con ellos a cada paso de nuestra vida cotidiana: el saludo al amigo, las exigencias de la moda, la compostura en una reunión de sociedad, los minuciosos requisitos de la urbanidad, etc.; y los encontramos acompañando a mil instituciones jurídicas y entreverados por las normas de los códigos. (Vide sobre esto la magnífica exposición de Felipe Clemente de Diego, en "El uso, los usos sociales y los usos convencionales en el Código civil español". Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1918, especialmente págs. 72 y sigs.

113) Evidentemente se trata de fenómenos o *productos sociales*, pero ¿en qué grado y medida cooperan a su nacimiento y evolución el individuo y el grupo? No podemos dilucidarlo aquí, como tampoco todas las restantes interrogaciones que a esa primera se engarzarían; sólo queremos apuntar la necesidad teórica y práctica de mantenerse en esto por encima de la vieja y constante antinomia de individualismo-colectivismo y sobre la más delgada e igualmente peligrosa de racional-irracional. Creemos que Ortega ha exagerado este último trazo e *impersonalizado excesivamente* los usos.

(114) Vide sobre él Ernst Mayer, op. cit., págs. 111 y sigs.; G. Radbruch, "Introducción a la Ciencia del Derecho", cit., págs. 15-16 y "Filosofía del Derecho", cit., págs. 65 y sigs.; Recaséns Siches, op. cit., págs. 510 p sigs.; Sancho Izquierdo, op. cit., págs. 224 y sigs.; Simmel, "Sociología", I, págs. 71 y sigs.; Stammer, op. cit., págs. 102 y sigs.; y Legaz y Lacambra, op. cit., págs. 226 y sigs., con la abundante bibliografía que éste aporta. Un interesante atisbo en Platón, "Las Leyes", I, IV, VIII y glosa de G. Perticone en "La règle de Droit", cit., pág. 126.

(115) Dejemos a un lado la opinión extrema, de signo anarquista (Stirner, Tolstoi, Kropotkin, etc.), que quisiera hacer de las normas convencionales el único tipo de ordenación social. (Vide W. Roces, "El concepto del Derecho", "Revista General de Legislación y Jurisprudencia", tomo 144, Madrid, 1924, pág. 414, a cuyas consideraciones, en este punto acertadas, cabe añadir las que se desprenden de la Sum. Theol. I-II, q. 90, art. 3).

(116) Vide Recaséns Siches, op. cit., págs. 506-510.

las normas jurídicas manarían del Estado, los usos brotarían de la Sociedad —Hatschek—; bien por la materia regulada —Ihering—; o por el tipo de vinculación: autárquico en el Derecho, pura invitación en la regla convencional —Bierling y, sobre todo, Stammler—; o por la modalidad de la sanción correspondiente: acto coercitivo organizado, en el Derecho, mera sanción reprobatoria o excluyente por parte del grupo social, en los convencionalismos —Kelsen, Max, Weber, Recaséns... (117)—; esta tentativa, repetimos, —aun dejando a un lado las discusiones surgidas entre los mismos defensores sobre la procedencia y validez de su respectivo criterio definidor (118)— provoca críticas enérgicas de otros filósofos que, con Radbruch, no logran descubrir el “tercer valor” en que las pretensas normas de los usos habrían de apoyarse (119); o, con del Vecchio, niegan la posibilidad de intercalar un nuevo punto de vista lógico entre aquellos otros dos: subjetivo y objetivo que de por sí entrañan una exhaustiva ordenación del obrar (120); o, con Sancho Izquierdo y Legaz, tras un fino análisis de los distintos casos traídos a colación como muestras de reglas sociales dotadas de normatividad independiente, revelan lo aparente y efímero de ésta y la reducción de aquellas a gérmenes o embriones de preceptos morales y jurídicos (121); o, por último, con Binder —en su segunda fase—, Croce, Perticone y otros mantenedores del

(117) Cfr. Hatschek, art. en “Jahrbuch des öffentlichen Rechtes”, tomo III, págs. 1 y sigs.; de Ihering, “Der zweck im Recht”, tomo II, págs. 79 y sigs.; de Bierling, “Kritik der juristischen Grundbegriffe”, tomo I, pág. 151; de Stammler, op. cit., págs. 102 y sigs.; de Kelsen, “Hauptprobleme der Staatsrechtslehre”, 2.^a ed., 1923, págs. 30 y sig.; de Max Weber, “Wirtschaft und Gesellschaft”, 1925, págs. 221 y 376; y por último, de Recaséns Siches, op. cit., págs. 518-520 (y en general 510 y sigs., donde se resumen las distintas posiciones doctrinales citadas).

(118) Véanse, por ejemplo, las objeciones que pone Recaséns a todos los demás criterios de diferenciación (loc. cit. en nota anterior); las de M. Ernst Mayer (op. cit., págs. 111-113); las de Walz a Stammler (“Derecho internacional y crítica de sus seguidores”, cit., págs. 355-356), etc.

(119) Vide G. Radbruch, “Filosofía del Derecho”, trat. esp., cit., pág. 66.

(120) Vire “El concepto del Derecho”, cit., pág. 64, nota.

(121) De Sancho Izquierdo, op. cit., págs. 226-227; y de Legaz y Lacambra, op. cit., págs. 236-241.

neo-idealismo absoluto; proclamando de manera desaforada la unidad dialéctica de los distintos *momentos* de la actividad del espíritu, diluyen las "reglas convencionales" en alguno de ellos, ya "ocupado" por *lo moral* o por *lo jurídico* (122).

* * *

Para concluir este panorámico examen sobre las varias formas de ordenaciones de la vida humana y su recíproca relación, vengan unas escuetas palabras acerca de aquellos otros dos sectores (123) que desde la quiebra del "orden medieval" (124), han andado reclamando —como ya dijimos— su estatuto de independencia: la Política y la Economía.

En un mundo como el moderno, entregado a la adoración de la técnica y a la borrachera del progreso material, se explica que "lo económico" haya tendido a hipostasiarse e invadir todos los campos del obrar del hombre, entronizando monopolísticamente la categoría de *utilidad*. Alucinados por este brillante espejismo, fueron varios los escritores que gastaron sus esfuerzos en independizar la Economía de la Ética, juzgándolas disciplinas de dispar estructura, en cuanto enmarcada aquella en un campo objetivo de leyes naturales, de proceso y desenvolvimiento inexorable y referida ésta al mundo sutil de la interna purificación y de la libertad (125). In-

(122) Véase sobre esto R. Battino, "Les doctrines juridiques contemporaines en Italie", ed. Pedone, París, 1939, pág. 110 y sigs.; del Vecchio, "Derecho y Economía", en "Derecho y Vida", cit., págs. 129-131; y G. Perfitone, "La règle de Droit", cit., págs. 131-132.

(123) Nos creemos autorizados para pasar por alto en el texto y solo traer a esta nota otras dos —diríamos— penúltimas cuestiones sobre el tema que analizamos: ¿es la "*arbitrariedad*" un tipo de normación independiente? ¿Lo son las reglas *técnicas* o del hacer?

(124) Sobre la conexión de la Ética y la Política en este período recuérdese simplemente Santo Tomás, I Ethic., lect. 1; los comentarios a la Polític. aristotélica y el de "Regimine Principum", passim; también J. Menvielle, "La concepción católica de la Política", cit., págs. 79 y sigs.

(125) Es, en suma, la posición de la Ciencia económica nacida en Adam Smith; cfr. Menvielle, "La concepción católica de la Economía" passim, especialmente págs. 189 y sigs. y G. Renard, "L'Eglise et la question sociale", cit., págs. 55 y sigs.

satisfechos con la precaria componenda que de aquí resultaba, otros se decidieron a proclamar la prevalencia ontológica de la primera de dichas disciplinas sobre la segunda, en cuanto "lo moral", como los restantes fenómenos espirituales, no sería más que reflejo del "noumenon" económico, destello del juego fatal de las relaciones de producción, cambio y consumo (126); y alguno —así Benedetto Croce— llegó incluso a disolver o a "reducir" expresamente el Derecho a la Economía por no ver en aquel sino un complejo de placenteras vivencias bajo el signo de lo singular (127).

Pero las dificultades teóricas y las amargas consecuencias prácticas de estas posturas, han ido arrancando cada vez mayores voces de contradicción. Un día son Stammler y Cathrein, desde sus opuestas plataformas filosóficas, los que demuestran la imposibilidad ontológica de cualquier relación económica, por embrionaria que sea, sin un subyacente tal vez mínimo ordenamiento jurídico que le dé forma y estabilidad (128); y otro día es del Vecchio o cualquier pensador cristiano —Renard, Gino Arias, Menvielle, valgan de ejemplo—, los que, sin perjuicio de reconocer la vertiente "técnica" de la Economía y sus peculiares exigencias, proclaman enérgicamente su enlace y subordinación a los supremos principios de la Ética, precisamente por constituir aquella —en certera observación de Renard— la "*ciencia de la riqueza*" y ser la riqueza no un conjunto de "cosas" tomadas en sí mismas como las podría tomar el físico o el químico, sino de "bienes", es decir, de esas cosas consideradas en *relación valiosa* para el hombre, lo que pone a esa "moderna" disciplina —la Economía política— en inescindible trabazón

(126) Van en ello ligados los nombres de Marx, Engels y, en general, de todos los sostenedores del socialismo materialista, a los de una muchedumbre de positivistas que al hacer de la Moral pura ciencia de las costumbres, la disolvieron —como a la Economía— en *física social* (Ver Vialatoux, "De Durkheim à Bergson", ed. "La Nouvelle Journée, París, Bloud et Gay, 1939, págs. 9 y sigs. y 181 y sigs.; Renard, "L'Eglise et la question sociale", cit., págs. 83 y sigs.).

(127) Vide su "Filosofia della pratica", trad. franc., cit., págs. 327 y sigs.; y contra G. del Vecchio, "Derecho y Vida", cit., págs. 125 y sigs.

(128) Cfr. también del Vecchio, "Derecho y Vida", cit., págs. 119 y 120.

con la "ciencia de la humanidad, de la humanidad integral, —que es naturaleza o materia subordinada al espíritu—, cuya actividad, regida por la razón, es generadora de responsabilidad y cuyas energías productoras se hallan ligadas a las energías espirituales y, por ende, a la vez, en servicio y bajo la protección de la ley moral (129).

Paralelo viraje es perceptible en el campo de la Política. Si el diagrama de sus relaciones con la moral ostenta —a juicio de Maresca— el cuádruple trazo de la subordinación de aquélla a ésta, de la dominación de ésta sobre aquélla, de la identificación dialéctica de ambas y de la independencia absoluta o relativa de una respecto a otra (130) debe estimarse que hoy, no sin áspera pugna, progresa en los mejores espíritus la tesis de la compenetración bajo un razonable imperio de la segunda.

Así lo habían entendido las más claras cabezas de Grecia —Sócrates, Platón, Aristóteles...—, para quienes el arte político se enderezaba a promover la felicidad civil, prendida al ejercicio de la virtud (131); visión esta que, enriquecida por las creencias cristianas en un sobrenatural destino, a que gobernante y súbdito de consuno tienden, y en la fragilidad de la humana naturaleza —no perversa pero sí falible y a la que importa y urge ayudar y dirigir en su histórico desenvolvimiento— perdura con vigorosa fecundidad a lo largo del Medioevo. Mas como también en el albor de la Edad Moderna

(129) De Renard, "L'Eglise et la question sociale", cit., págs. 65-66; cfr. de del Vecchio, "Derecho y Vida", pág. 134; y "Verdad y engaño en la Moral y el Derecho", trad. esp. cit., pág. 28; de Menvielle, "La concepción católica de la economía", cit., págs. 36 y sigs.; y de Gino Arias, "La filosofía tomística e l'Economía política", ed. Vita e Pensiero, Milano, 1934.

(130) "Il problema dei rapporti tra Morale e Politica", en "Rivista Internazionale de Filosofia del Diritto", anno VI (1926), págs. 506-519; y con mejor criterio en cuanto al fondo, vide Guido Gonella "Eticità dello Stato", en l'"Osservatore Romano", núm. 64, de 19 de marzo de 1943.

(131) Recuérdese de Platón, "Protagoras" 323 d- 329 d (ed. G. Budé, "Les Belles Lettres", París, 1941; págs. 38 y sigs.); y de Aristóteles 10cs. cits. Claro que tampoco dejó en esta época de haber rebeldes —los sofistas— que pretendieron sujetar la Moral a la Política, como precursores —en este y en otros terrenos— del fraccionamiento de la armonía y el orden. (Vide Gido Gonella, loc. cit., en nota anterior).

tales básicos supuestos pasan a ser controvertidos y al creciente interés por lo terreno se liga una opinión pesimista sobre el ser del hombre, no es extraño que pronto cualquier viento rompiera —recordémoslo— las quebradas amarras de la Moral y la Política y lanzara a ésta por el alborotado mar de la independencia. En el fondo Maquiavelo —escrútese con lente “empírica” o con lente “idealista” (132)— lo que realmente hace es trazar pautas de gobierno para una naturaleza que se juzga en los entresijos mala y a la que hay que tomar tal cual es y no tal cual debiera ser, asunto este último que podrá incumbir a la otra moral —a la moral evangélica— y no a la política como técnica del real y concreto vivir (133).

Estas oportunistas tesis del escritor florentino hicieron fortuna, y al calor de favorables circunstancias históricas cundieron por pueblos y por centurias, hasta arribar a esa turbulenta época nuestra en que aún es posible rastrear el bullicio de sus ideas centrales en procedimientos de gobernantes o incluso recubiertas de renovado ropaje— en celebradas posturas teóricas como serían las ingeniosas fórmulas de Carlos Schmitt o los malabarismos dialécticos de Benedetto Croce (134).

Sin embargo, ya desde la hora misma de su aparición, la demoledora doctrina hubo de despertar vigorosa protesta, especialmente en los sectores más fieles al pensamiento clásico; reacción que no quedó siempre en áspera y negativa repulsa, sino que logró en ocasiones —como en nuestros escritores políticos del Siglo de Oro (135)—, constructivos avances por acertar a recoger de la abundante masa de errores sembrados por el maquiavelismo los granos de verdad —en no pe-

(132) Vide *supra*, págs. 82-84.

(133) Vide las finas indicaciones de Legaz y Lacambra, op. cit., págs. 245 y sigs.

(134) C. Schmitt, “El concepto de la política”, en “Estudios políticos”, trad. esp., “Cultura Española”, Madrid, 1941; y de B. Croce, “Elementi di Política”, Bari, 1925 (cfr. Legaz y Lacambra, op. cit., págs. 245 y sigs.). Para la historia general del desenvolvimiento de las ideas políticas en este período, vide Gaetano Mosca, “Historia de las doctrinas políticas”, ed. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1941.

(135) Nos remitimos al estudio de J. Maravall, “La teoría española del Estado en el siglo xvii”, cit., pág.

queña parte conocidos o presagiados por los antiguos— que también contenía, especialmente el reconocimiento de las privativas exigencias de índole artística o “técnica” que la Política entraña y la aceptación de determinados valores —como los de seguridad, concordia, adaptación a lo singular y concreto, etc.— a que de inmediato modo aquella sirve. La fórmula feliz de nuestro Saavedra Fajardo, que conjuga en la persona del príncipe la fe y la moralidad del cristiano con la destreza del político (136), o aquella otra de Diego Tobar y Valderrama, que corrigiendo y completando la famosa definición de Bodino, pedía a la cabeza de la república una suprema potestad que mantuviera a los miembros en régimen de justo gobierno, preñado de medios para *conservar la vida terrena y merecer la eterna* (137), marcan trayectorias por donde vuelven a adentrarse algunos fecundos pensadores de hoy, removidos por la inquietud de dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, sin rasgar la unidad del vivir humano. “La violación de las leyes fundamentales de la ética —ha escrito del Vecchio con palabras de limpia belleza, tanto más valiosas cuanto que brotan de la boca de un hombre, no chapado a la antigua sino abierto a todos los aires del mundo moderno— no se puede justificar aduciendo un presunto interés público. Los caminos oblicuos raramente conducen a metas elevadas, y los aparentes éxitos del engaño son casi siempre ilusorios y caducos. Para conservar y engrandecer duraderamente los Estados hacen falta las virtudes morales de los gobernantes y los gobernados. La doblez y la corrupción pueden celebrar triunfos efímeros; pero a la larga conducen sin remedio a la ruina. *En realidad no existe divorcio alguno entre la Política y la Moral, pues ésta, si bien se opone al dolo y a la mentira, incluye y exige la agudeza que, desde lue-*

(136) Piénsese en el título de sus “Empresas políticas”: Idea de un príncipe político cristiano, y en el contenido de toda esta obra, pieza maestra en nuestra literatura.

(137) “Institutiones politicas”, lib. I, cap. I, (cit. por Maravall, op. cit., pág.

go, es una virtud necesaria en los asuntos privados, pero mucho más aún en los públicos" (138).

Tal es, en resumidas cuentas, el resultado o balance que nos arroja la historia de ese apasionante y turbulento problema de la unidad o disparidad de las ordenaciones ceñidoras de la conducta humana. Muchos tropiezos, desencantos e insuficiencias en el plano de la especulación; muchos descarríos, conflictos y dolores en el plano de la acción son, en líneas globales, los frutos del movimiento secesionista del Derecho, la Economía y la Política, frente al gran reino de la Moral.

* * *

Ahora bien, si trajimos a colación todo esto fué únicamente porque nos importaba saber si la marcha terrena de los hombres es encauzada por uno o por varios caminos y, en caso afirmativo, cuáles son las distinciones y las enervadas entre ellos; y, tal vez, también, porque presintiéramos que al final de esta disgresión —lo más concisa posible, pero ya que nos urge concluir— quedaría confirmada nuestra tesis central y nos veríamos sostenidos en el legítimo empeño de reconstruir la quebrantada unidad. Así ha sido, en efecto, pues las dificultades y contradicciones percibidas por las rutas de la diferenciación, nos inclinan a reafirmarnos en la creencia de que todos esos supuestos parciales, que son "el *homo juridicus*", el *"homo oeconomicus"*, el *"homo politicus"*... solo tienen consistencia y sentido reintegrados a la radical y sustantiva realidad del *hombre* a secas, como ser racional y libre disparado hacia un único y supremo destino (139).

(138) "Verdad y engaño en la Moral y en el Derecho", *cit.*, pág. 35.

Contra las posiciones de Maquiavelo y de Schmitt, pueden verse Legaz y Lacambra, *op. cit.*, págs. 246 y sigs.; y Luis Sánchez Agesta, "Las posiciones del pensamiento político y jurídico de Carlos Schmitt", en "Revista General de Legislación y Jurisprudencia", núm. 5, año 87, noviembre de 1942.

(139) Cosa distinta es reconocer el valor práctico de esas fórmulas explicativas o símbolos metodológicos: ceñidos a eso cumplen una útil función, función que queda prostituida cuando se les hipostasía y sustantiviza. (Vide del Vecchio, "El *homo juridicus* y la insuficiencia del Derecho...", *cit.*, págs. 103-104 y 126).

No pretende negarse con esto que la existencia humana esté plagada de *fines intermedios*, de empresas subalternas que requieren métodos e instrumentos peculiares para su pertinente y, las más veces, necesaria realización; pero sí quiere insistirse en que todo esto *ocurre en la vida de un ser* que no tiene más que *una* forma y *un* sustancial principio de operación y que no se siente definitivamente atraído más que por *un único último fin*. Claro es que del tronco común —el alma espiritual— y por las ramas de sus distintas potencias, arrancan sin perder nunca contacto la actividad especulativa y la actividad práctica (140), y que ésta se despliega a su vez en abanico de múltiples varillas, cada una de las cuales apunta a un bien limitado y concreto, aunque, religadas todas por la raíz, se mueven en bloque, monorrítmicamente, hacia el supremo e íntegro bien del conjunto (141). Esta realidad onto-psicológica sirve de apoyo a nuestra conclusión de que puesto que el espíritu humano *es uno* en esencia no es lícito arrancarle ninguna de sus criaturas como si fueran realidades independientes y sin injerto en el seno de que nacieron: pero también, puesto que *es vario* en sus proyecciones, igualmente ilícito resutaría negar la peculiaridad de cada una de estas y diluir sus notas definidoras. Errarán, por consiguiente, quienes hagan de la Moral, del Derecho, la Economía o la Política enrarecidos compartimentos estancos, pero errarán también quienes, desbaratando linderos, transformen todo en un monótono páramo; contra ambos extremos es preciso repetir la sabia consigna del *in medio virtus*: ni confusión ni separación, sino *unidad en la diversidad* (142). Con-

(140) Cfr. Santo Tomás, Sum. Theol., I, qus. 76 y 77.

(141) Vide Renard, "Amitié et société", en "Archives de Ph. du Droit...", núms. 1-2, de 1939, pág. 199.

(142) Aunque el criterio que nosotros usamos —unidad en la diversidad— queda especialmente referido a la estructura y relación de ambos ordenamientos de conducta en cuanto tales *ordenamientos*, es decir, en cuanto realidades imperativas de la actividad humana, puede y debe extenderse a las Ciencias o ramas de conocimiento que sobre tales objetos versan, porque el saber y el ser se corresponden. No es esto confundir los problemas, que hay que deslindar cuidadosamente, pues por no haberlo hecho se siguieron a veces errores, sobre todo metodológicos, que en parte explican las críticas de la escuela de Viena. En otras palabras, puede y debe sostenerse que el Derecho

serva, pues, la imagen clásica su lozanía y su vigor: una armoniosa jerarquía de circunferencias de radio dispar pero concéntricas, girando sobre el gozne del último destino del hombre; o, lo que es lo mismo, en el área del orden moral, tan amplia como el vivir humano, y sobre su mismo eje, las áreas inscritas de unos círculos más breves, a guisa de ordenaciones parciales de aquel mismo vivir (143).

Unidad, decimos, porque "*omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana*" (144); unidad porque no hay ningún sector del obrar o del hacer del hombre que quede fuera del foco imperativo de aquella suprema Norma ni tramo alguno de la existencia al margen de su dominio. "*Una misma ley moral* —enseña la voz augusta de un egregio Pontífice— es la que nos obliga a buscar derechamente en el conjunto de nuestras acciones *el fin supremo y último*, y, en los diferentes dominios en que se reparte nuestra actividad, los fines particulares que la naturaleza, o mejor dicho, el autor de la naturaleza, Dios, les ha señalado, subordinando armónicamente estos fines particulares al fin supremo; si fielmente guardamos la ley moral, los fines peculiares que se proponen en la vida económica, ya individuales, ya sociales, en-

es un sector de la Moral y, en consecuencia, la *Filosofía jurídica*, parte de la *Filosofía moral*, sin por eso negar sustantividad a la primera ni desconocer sus exigencias, como tampoco las de la Ciencia jurídica, que le queda subordinada; y análogamente cabe y es preciso ver a la Política como rama de la Moral y, sin embargo, no discutir la existencia y la legitimidad de una Ciencia política inserta por la cúspide y la base en la Ética, pero llenando el intersticio con elementos propios adecuados a la peculiaridad de su objeto (cfr. sobre esto la sugestiva polémica Vialatoux de Broglie, resumida por M. Franchet en "*Archives de Philosophie*", vol. IX, cahier III, núm. 3, págs. 77-78).

(143) Piénsese en el símbolo aristotélico, renovado por Bentham: "la législation a bien la même centre que la morale, mais elle n'a pas la même conférence" (Cit. por del Vecchio en "Concepto del Derecho", trad. esp. de la 2.^a ed. italiana, por Mariano Castaño, ed. Hijos de Reus, Madrid, 1914, pág. 46, nota).

(144) I-II, q. 94, art. 2 in corp.; vide ad 2um y sobre todo ad 3um: "ratio, etsi in se una sit tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant. Et, secundum hoc, sub lege rationis continentur omnia ea quae ratione regulari possunt".

trarán convenientemente dentro del orden universal de los fines, y nosotros, subiendo por ellos como por grados, conseguiremos el fin último de todas las cosas, que es Dios, bien sumo e inexhausto para Sí y para nosotros" (145).

Y *diversidad*, porque la vida del hombre es rica y cuajada de múltiples tareas inmediatas que han de ser cumplidas con adecuada dotación de específicos recursos, lo que exige que *si la Moral extiende su luz a todo*, esa luz pase, como instrumentalmente *refractada*, a través de una serie de prismas subordinados que enriquecen su policromía y refuerzan su eficacia.

* * *

En primer término, —recordémoslo— a través del prisma del Derecho, clavado en el centro de las relaciones humanas y garantizador de la subsistencia de la comunidad. Mientras la *ordenación moral general* busca la íntegra santificación de la persona, rectificando toda su conducta en referencia inmediata al fin último, esa *ordenación moral especial* que es el Derecho, intenta *de manera próxima* el enderezamiento y ajuste de la conducta social de los hombres, y sólo remotamente contempla aquella enhiesta meta de la total perfección (146). Esto es, a la postre, lo que los clásicos quisieron decirnos con su onda observación de que una es la virtud del hombre bueno y otra la virtud del ciudadano (147), pues ciertamente no pretendían exhibir a este como desligado de las absolutas exi-

(145) Pío XI, "Quadragesimo Anno", II Parte, 14 ("Colección de Encíclicas y cartas pontificias", cit., pág. 468). Puede verse una colección importante de textos pontificios contra los sistemas de separación entre el Derecho, la Política y la Moral, en M. Jiménez Fernández, "Instituciones jurídicas en la Iglesia Católica", cit., tomo I, págs. 88-89.

(146) Cfr. *supra*, pág. 219 y notas 110 y 111.

(147) Aristóteles, "Política", lib. III, cap. 2 y Santo Tomás, III Polit., lect. 3; Suárez, "De legibus", lib. I, cap. 13.

Es importante marcar con el Angélico (I-II, q. 92, art. 2 in corp.) y con Suárez ("De legibus", lib. I, cap. 13, ed. esp., tomo I, pág. 223), que la ley civil cuando tiende al verdadero bien, hace *bueno* al hombre —simpliciter— y no en el sentido en que la regla de arte hace relativamente bueno al artista, precisamente porque el Derecho no es pura regla técnica, sino norma moral.

gencias de la moralidad, ni menos sostener que la ley fuese mera regla técnica para alcanzar fenecibles beneficios terrenos, sino marcar que para la concordia civil se requieren y bastan determinadas dimensiones o aptitudes a las que precisamente atiende el orden jurídico, simple mojón en un camino que alcanza por superiores cuevas más altas cimas. Y eso es también lo que se tiene en mente cuando se llama al Derecho *minimum ético*, solo exacto si al mismo tiempo se marca la apertura de aquel hacia un *máximo de eticidad* (148), como solo cierto resultará decir que es función del *orden jurídico*, hacer *posible* el reino de la Moral (149), cuando simultáneamente se afirme que el Derecho es ya en sí una iniciación de ese reino y no un frío y yuxtapuesto vallado que lo circunda. Siguiese de todo esto que las *normas positivas* dictadas por los legisladores humanos a partir de los principios jurídicos naturales, no tienen por misión —según claramente vieron los doctores cristianos— el prescribir y penar todos los actos moralmente perversos, sino únicamente aquellos de mayor gravedad y lesivos del bien común necesario para la convivencia humana (150), como tampoco han de imponer todos los actos moralmente buenos, sino solos los referibles —inmediata o mediatamente— a la felicidad del conjunto (151).

(148) Desde que G. Jellinek lanzara su fórmula del "ethische minimum" ("Die sozioethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe", 2.^a ed., Berlín, 1908, pág. 45, cit. por J. Dabin, "La philosophie de l'ordre juridique positif", cit., pág. 5 nota), concorde con la doctrina de Ihering según indica M. E. Mayer, op. cit., pág. 140, nota 3), ha sido vivo el combate sobre ella, destacándose las objeciones de Radbruch ("Filosofía del Derecho", cit., pág. 61) y en otro plano las equilibradas sugerencias de Mayer (op. cit., págs. 140-141) y de del Vecchio ("El homo juridicus...", cit., pág. 94), que nos permiten aceptarla, aunque con la corrección señalada en el texto.

(149) Piénsese en Max Scheler, "Ética", tomo II, pág. 390.

También en cierto sentido —lo dijimos— Padre Bruno Ibeas, "Lo moral y lo jurídico...", cit., pág. 269; y Pérez Mier, "Iglesia y Estado nuevo", ed. Fax, Madrid, 1940, págs. 20-22.

(150) Recuérdese a San Agustín: "De libero arbitrio", I, V, 12 y sigs. (ed. Desclée, cit., págs. 154 y sigs.) y I, XV, 32 y sigs. (ed. cit., págs. 198 y sigs.); Santo Tomás, I-II, q. 91, art. 4 in corp. y q. 96, art. 2; también q. 87, art. 1 y q. 105, art. 2; Suárez, "De legibus", lib. I, cap. 9, núm. 12, etc.

(151) Vide I-II, q. 96, art. 3; Suárez, "De legibus", lib. I, cap. 7. Sobre esta conexión de ley y bien común en Roma, vide Senn, op. cit., págs. 85 y sigs.

Corolarios de este fundamental criterio de distinción entre el Derecho y la Moral *sensu stricto* —criterio, por lo demás, no rígido sino elástico, porque las fronteras de lo “necesario” para la convivencia fluctúan con el desenvolvimiento de la existencia histórica de los hombres, haciendo que correlativamente las leyes vayan modificando el área de lo *jurídicamente debido* (152)— son aquellas otras características subbordinadas —admisibles dentro de ciertos límites y no sin importantes salvedades— de *objetividad*, *exterioridad* y *coactividad* para el Derecho frente a *subjetividad*, *interioridad* y *espontaneidad* para la Moral.

Nos reafirmamos, desde luego, en nuestro teorema de que no se trata de encastillar a lo jurídico en un compartimento y a lo moral en el contrario, pues sobradamente hemos subrapado no solo su intercomunicabilidad sino, incluso, su efectiva comunicación; pero, esto dicho, parécenos preciso reconocer que en el Derecho —cabalmente porque su fin propio y directo está en el bien común, en la felicidad colectiva y no inmediatamente en el bien privado de cada individuo— resaltan más enérgicamente los rasgos de objetividad y de alteridad o “socialidad”, ya que para conseguir aquella su es-

(152) Esta consideración nos parece inexcusable. Es ciertamente fácil decir que el Derecho es aquella parte de la Moral que se refiere a la convivencia y solo a ella, marcando imperativamente las prestaciones positivas o negativas que para la misma resulten indispensables (ya que si se trata de otras aportaciones tan solo convenientes, o que redunden en esplendor y agrado de la vida comunal caerán dentro de la órbita, no de la justicia estricta, sino de las ampliaciones o proyecciones que son sus partes potenciales y a que nos referimos antes, precisamente como muestra de la continuidad o comunicabilidad en los distintos campos); pero no es tan fácil fijar *a priori* qué cosas son necesarias para esa convivencia social y en tal sentido deban quedar jurídicamente impuestas. Solo la prudencia política de los gobernantes (véase Santo Tomás II-II, q. 47, arts. 11 y 12), puede ir determinando, en atención a las circunstancias concretas, qué es lo que ha de pasar a *débito legal* y qué es incluso lo que ha de dejar de serlo, siempre dentro del marco de las exigencias jurídicas naturales: así va entrando en la órbita jurídica lo que, siendo objetivamente moral o inmoral, no estaba sancionado por el poder humano, y al mismo tiempo ingresa en la *órbita moral al entrar en la jurídica*, lo que antes, *objetivamente*, podía estimarse como indiferente. (Véanse algunas sugerencias sobre esto en Suárez, “De legibus”, lib. I, cap. IX, núm. 3.º, ed. esp. cit., pág. 156).

pecífica meta ha de acoplar y ensamblar las acciones u operaciones no de uno, sino de todos los miembros del grupo, comunicantes o convergentes, a través de objetos exteriores. “Lex humana ordinatur ad communitatem civilem quae est *hominum ad invicem; homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus* quibus homines sibi invicem communicant” (153). Y aunque también la Moral, al enderezar toda la vida de la persona incide necesariamente en las relaciones de esta con las cosas circundantes y con las demás personas—y en tal sentido dándose en ella frecuentemente dimensiones de alteridad y objetividad análogas a las del Derecho (154)—, siempre atiende con su ordenamiento a la *plena santificación del hombre, tomado en sí mismo* y no como miembro o parte de una comunidad.

Por similares causas es explicable que la Moral penetre hasta *lo más íntimo de las intenciones*, hasta el “alma” del obrar humano y valore el *modo* de realización de los actos; mientras que, en cambio, el Derecho se atenga al “cuerpo” de este obrar y tome en consideración la *sustancia* de las actuaciones realizadas. “Legis humanae finis —enseña inequívocamente Santo Tomás— est *temporalis tranquillitas civitatis*: ad quem finem pervenit lex, cohibendo *exteriores actus*, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis” (155). Mas esto ocurre no porque al *orden jurídico* le importe un bledo el escondido mundo de las intenciones, no porque le baste una mecánica “legalidad”, sino porque no se halla físicamente en el poder humano el penetrar en el fuero de la conciencia: “*judicium hominum esse non potest de interioribus actibus qui latent; sed solum de exterioribus actibus, qui apparent*” (156); y prueba es que

(153) I-II, q. 100, art. 2 in cor.

(154) Piénsese simplemente en toda la serie de virtudes conexas a la justicia, de puro *débito moral*, en que van implicadas siempre dualidad o pluralidad de personas y mediación de objetivas prestaciones.

(155) I-II, q. 98, art. 1 in corp.; también I-II, q. 100, art. 9; II-II, q. 104, art. 5.

(156) I-II, q. 91, art. 4 in corp., siguiendo así el texto: “Et tamen ad perfectionem virtutis, requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare *sufficienter* interiores

en el instante en que los movimientos de ese mundo interior se traslucen de algún modo en las operaciones de los hombres o, lo que es igual, se exteriorizan u objetivan, entonces ya tiene el Derecho un punto de apoyo y de partida para remontarse a la apreciación de la intencionalidad motora, que es de capital valor para la propia tarea que le incumbe, porque sólo cuando esté bien enderezado el ánimo estará bien ajustada la operación, “*exteriores motus sunt quaedam signa interioris dispositionis quae praecipue attenditur secundum animae, passiones; et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum*” (157).

Y aún hay más: aunque las leyes humanas solo impongan la *sustancia* o, si cabe así, el “cuerpo” de las acciones que a la concordia civil interesan y quede el “modo” de ser las mismas puestas, entregado a la fina captura de la Moral, el Derecho no se desentiende de aquel, pues de una parte la determinación de si el acto se realizó o no *con conciencia* es de apreciación de los jueces; y de otra está en la *intención* del legislador que el súbdito no solo haga lo mandado, sino que lo haga moralmente bien (157 bis). “La vida social —escribe el P. Paul Philippe con palabras que pueden servir de broche a

actus: sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina”; siendo especialmente subrayable el adverbio empleado que descarta los escollos en que luego tropieza Thomasius.

(157) II-II, q. 168, art. 1 ad 3um. No se olvide nunca a este respecto lo que el Angélico enseña —y enseña magistralmente— sobre la faz interiorizada y exteriorizada del acto humano (I-II, q. 20 y complementos en qs. 17; arts. 4 y 18, arts. 6 y 19, art. 8), resumible en las siguientes proposiciones: que la moralidad del acto exterior pende de la del acto interior o de la voluntad, en lo que se refiere al fin, aunque objetivamente el acto exterior tenga su moralidad determinada por la razón; que los actos exteriores son voluntarios en cuanto emanan de la voluntad y la razón y quedan afectados, por consiguiente, con índice de moralidad; que los actos externos están respecto a los internos en la relación de la materia a la forma, dándose entre ellos unidad esencial y una única y misma bondad; que los actos exteriores pueden a veces modificar la bondad de los interiores por repercusión en la voluntad; que las consecuencias de un acto exterior pueden modificar la moralidad del mismo si eran previstas, y aun en algunos casos de imprevisión; y que un acto, tomado desde el punto de vista moral, no puede ser al mismo tiempo bueno y malo.

(157 bis) I-II, q. 100, art. 9 in corp. y ad 1um y ad 2um; y vide la glosa de Renard en op. ult., cit., pág. 276.

esta reflexión— tiene poder sobre los actos exteriores que son su dominio propio, escapándosele totalmente los puramente interiores...; y de igual modo la vida social —y en ella la ley, como ordenación racional del Jefe —, sólo propone la *sustancia* y no el *modo* de esos actos, pues ordena hacer *lo justo o lo fuerte*, sin poder constreñir que se haga *virtuosamente*, según la medida o modo del hombre justo o del hombre fuerte. Mas como la *intención*, o mejor aún, la *amistad* que impera esa vida social, está especificada por el *bien*, por la perfección virtuosa de los súbditos, *el legislador, como amigo, al proponer a estos la sustancia de los actos, cuenta con que los ejecutarán según el modo requerido para que sean virtuosos*” (158)

Sólo, pues con estas puntualizaciones, que liman las aristas de la vieja e inadmisible contraposición, cabe admitir que el Derecho y la Moral andan respectivamente por las movibles laderas —ontológica y psicológicamente ligadas— de lo *exterior* y lo *interior*, o mejor de lo *exteriorizado* y lo *interiorizado*, en el obrar de los hombres; implicando el primero una *valoración predominantemente “extensional”* y el segundo una *valoración predominantemente “intencional”* de la actividad humana.

Por último, con otras rectificaciones todavía más radicales, cabría encontrar, no en la esencialidad o inesencialidad de la coacción, como definidora de dos mundos dispares, pero sí en la *forma de la reacción punitiva*, una postrera piedra de toque para contrastar normas morales y normas jurídicas positivas. En unas y en otras, a la infracción del sujeto, responde necesariamente una consecuencia sancionadora, que la noción misma de orden implica y exige, pero mientras en las primeras —precisamente porque su objetivo es la total adecuación del agente a la regla de su razón y a la de la Razón divina—, la pena consistirá en el remordimiento de la conciencia y en el castigo de Dios, temporal o eterno; en cambio en las segundas —precisamente porque prescriben una conducta que afecta no ya al perfeccionamiento integral del sujeto enfocado, sino a la paz y subsistencia de la comunidad

(158) Op. cit., págs. 117-118. Vide Suárez, “De legibus”, lib. I, cap. 13, núm. 6 (ed. cit., tomo I, pág. 225).

en que vive— la pena será rotundamente social, específica y organizada tarea del poder rector y mantenedor del grupo (159), aunque ello no empece —y aquí se encierra una fundamental dimensión preterida o negada por muchos partidarios “de la coactividad”— *a que también la norma jurídica produzca atajadura en conciencia y su violación implique, en añadidura, una sanción moral.*

JOAQUÍN RUIZ-JIMENEZ

(159) Cfr. Santo Tomás, I-II, q. 87, art. 1 in corp.: “secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem homo subditur humana natura *ordini propriae rationis*: secundo, *ordini exterioris* hominis gubernantis, vel spiritaliter, politice seu oeconomice; tertio, subditur universali *ordini divini regiminis*. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et *contra rationem*, et *contra legem humanam*, et *contra legem divinum*. Unde triplicem poenam incurrit: unam quidem a *seipso*, quae est conscientiae remorsus; aliam vero, *ab homine*; tertiam vero, *a Deo*”.

Nos importa salir al paso de dos posibles objeciones a lo que se dice en el texto. La primera sería tal vez imputarnos que hacemos de la coacción política o social una nota característica del Derecho; pero a ello contestamos que nos referimos al orden jurídico *positivo* y que tomamos esa nota como un “consecutivum”, como un *posterius*, no como algo que *defina* al Derecho. Evidentemente que una norma que *prescriba lo necesario para la convivencia* será jurídica, lleve o no aparato coactivo; mas en el instante en que sea violada o haya inminente amenaza de violación, tendrá que producirse necesariamente una reacción del grupo a través de sus órganos autorizados (o de cualquiera de sus miembros, cuando las circunstancias hagan imposible la intervención de aquéllos: legítima defensa, sin que la ausencia o el fracaso de ese movimiento reactivo —porque la violación no fuera conocida o tuviera triunfante potencia— afecte en lo más mínimo a la realidad de esa exigencia esencial del orden jurídico. (Dentro de esos límites tienen vigor los argumentos de del Vecchio, “Filosofía del Derecho”, cit., págs. 444 y sigs. y de Legaz y Lacambra, op. cit., págs. 175 y sigs.)

La segunda cuestión podría ser la de que si el Derecho positivo tiene otro tipo de sanción que la Moral *sensu stricto* no ocurre lo mismo entre ésta y el Derecho natural. Respondemos que ciertamente los *principios* jurídicos naturales, antes de plasmar en *instituciones* jurídicas positivas, no tienen más sanción que la de la conciencia y la del poder divino; pero aparte de que aún así el Derecho natural se seguiría distinguiendo de la Moral por su *fin*, cabría además reconocerle con Le Fur una cierta *vocación* al revestimiento de sanción positiva humana (vide “Les caractères essentiels...”, cit., págs. 22 y 27).

Notas críticas

“SAGRADA BIBLIA”.—Versión directa de las lenguas originales, por D. Eloíno NÁCAR FUSTER, canónigo lectoral de Salamanca, y el M. R. P. Alberto COLUNGA, O. P., profesor de Sagrada Escritura en el Convento de S. Esteban y en la Pontificia Universidad de Salamanca.—Prólogo del Excelentísimo y Rvdmo. Sr. D. Gaetano Cicognani, Nuncio de S. S. en España.—Biblioteca de Autores Cristianos.—Madrid, 1944.

A esta hora tardía —no en vano por diversas razones elegida— para reseñar la traducción de la *Biblia* Nácar-Colunga, cuando ya los órganos de la cultura religiosa y científica, dieron su juicio, queremos que sea nuestra reseña como la síntesis de aquellas mejoras posibles que, con criterio casi unánime fueron señaladas, y que deberían tenerse en cuenta en la preparación de la segunda edición, ya en curso, en orden a un logro definitivo de esta versión, que será, a no dudarlo, la clásica española de los Sagrados Libros.

La obra lleva un prólogo del Excmo. Nuncio de S. S. en España, D. Gaetano Cicognani, tan bello como docto, y que ha merecido el aplauso unánime de cuantos se dedican al estudio de las Sagradas Letras.

Al frente de la versión se ha tenido el acierto de incluir la reciente Encíclica de S. S. Pío XII: “Divino afflante Spiritu”. “L’idea di premettere al volume la recente Enciclica dell’Augusto Pontefice fel. regn. Pío XII è stata opportunissima, tanto dal lato dottrinale quanto da quello pratico —dice el Eminentísimo Cardenal Pizzardo, Prefecto de la S. Congregación de Seminarios y Universidades, en carta escrita recientemente, y a la que haremos referencia más veces—. Il solenne documento, che rinnova e completa gli alti insegnamenti della Tradizione e del Magistero Cattolico, espressi nella “Providentissimus Deus”, costituisce una guida sicura per chiunque si accinga allo studio della Parola di Dio, un incoraggiamento autorevole a studiare con rinnovata lena la Rivelazione scritta”.

La primera nota que hemos de destacar en esta visión española de los Sagrados Libros es el esfuerzo colosal que significa. "Più che di un nuovo libro, trattasi di un avvenimento che fa epoca nella storia della Spagna cattolica", dice el Cardenal Pizzardo. No teníamos en España una traducción católica que fuese versión directa de las lenguas originales. No había más que las viejas y arcaicas traducciones judías de la Edad Media del Antiguo Testamento, faltas además de los Deuterocanonicos. Después de la expulsión de aquellos, están las versiones de Amsterdam y de Ferrara, tan judías por su mentalidad y tan serviles por su versión, que de la de Ferrara pudo decir Menéndez y Pelayo: "Por lo sobrado literal y demasiado añejo del estilo, lleno de hebraísmos intolerables, ni era popular ni servía para lectores cristianos del siglo xvi". En el campo protestante se hicieron algunas versiones parciales, hasta que Casiodoro de Reina logró publicar su traducción llamada, por el escudo de la portada, "La Biblia del Oso". Fué la que utilizó luego Cipriano de Valera, divulgada copiosamente por la Sociedad Bíblica de Londres, y que, a parte de grandes defectos, tiene el faltarle los Deuterocanonicos. Ningún elogio mejor de los beneméritos y doctos traductores que saber que son los primeros que dan, en el terreno católico, una versión fiel castellana de la Biblia.

La presentación es francamente buena, y si pudiera dejarse algún espacio más de margen, lograría una presencia aún más bella.

La traducción, salvo algunos detalles, es justa. "La versione, che abbiamo riscontrata diligentemente in alcuni punti dei più ardui e delicati, ci è apparsa fedelissima, limpida e attraente, dice el Eminentísimo Cardenal Pizzardo; y añade: "Vero è che le note a pie de pagina sono per ora troppo scarse, ma può dirsi che il miglior commento è costituito dalla penetrante aderenza al testo biblico, del quale sono felicemente rese di solito anche le tenui sfurature". Tal es el éxito de los traductores: lograr en la mayoría de los casos hasta el matiz justo de la versión. Sin embargo, ellos mismos son los primeros en reconocer la dificultad de un éxito absoluto. "Dar a la versión —dicen en el Prólogo (pág. LXII)— color castellano sin que pierda su color hebreo o griego, esto sí que es arduo y difícil. Por conseguirlo hemos hecho cuanto nos ha sido posible; mas no se nos oculta que muchas veces no lo hemos alcanzado". Máxime cuando hay que tener en cuenta textos oscuros o críticamente dudosos. Sin embargo, no todas las observaciones que se han propuesto son definitivamente

acceptables; muchas de ellas, en el mejor de los casos, no pasarían de ser más probables que las adoptadas. Es ahora, en la serenidad de la revisión cuando los traductores pueden limar más detenidamente la expresión y lograr un ajuste perfecto de matiz en algunos puntos. "Poichè nessun lavoro umano raggiunge la perfezione, specialmente al suo primo apparire, la "Sagrada Biblia" presenta qualche difetto e lacuna, ai quali sarà certamente rimediato nelle prossime edizioni... Sarebbe anche opportuno qualche ritocco alla versione, per renderla più aderente al sacro testo, pur nulla togliendole della chiarezza e snellezza che ne caratterizza lo stile", dice el eminentísimo purpurado. Si se apura el deseo de mejoras hasta en detalles mínimos es por el mejor deseo de lograr la mayor perfección de esta obra que creemos será—antes lo indicamos— no por única, sino por el verdadero valor positivo de la misma, la versión clásica española, sin que tenga que considerarse inferior a las extranjeras.,

Entre las mejoras a introducirse están, sin duda alguna, las notas. Son precisas las que tiene, y justas, pero pocas. La obscuridad y dificultad de muchos pasajes reclama una mayor abundancia de notas, especialísimamente en el A. T. "Vorremmo anzitutto suggerire un maggior numero di note illustrative del sacro testo per i libri del Vecchio Testamento, pur nello stile conciso felicemente adottato".

Las "introducciones" a los diversos libros son un acierto de enfoque y precisión. Orientan fácilmente la lectura. Sería, sin embargo, deseable que se pusiesen introducciones propias a cada uno de los libros del Pentateuco, no englobándolos todos en una introducción común. Estudiar más detenidamente cada uno. "Tanto le introduzioni generali quanto quelle ai singoli libri —dice el Emmo. Cardenal Pizzardo— sono state redatte con cura ed esattezza, sicchè il volume costituisce anche un prontuario completo per la lettura fruttuosa della Biblia, ad aedificationem fidei et morum".

Creemos además, que una de las mejoras imprescindibles son índices completos, detallados, que faciliten un manejo rápido. Muy útil sería también la inclusión de lugares paralelos, al menos de los más importantes.

Por lo que se refiere al orden de los libros, mejor, de los grupos de libros, algún tanto alterado por los traductores, atendiendo a una clasificación lógica, creemos, que sin ser desestimable en general la razón que alegan, sería preferible mantener el orden tradicional de

las Escrituras. No deja, además, de traer inconvenientes y confusiones.

Sería igualmente muy acertado se añadiesen en ediciones sucesivas mapas más perfectos, más detallados y más numerosos.

Para las láminas sería preferible se utilizase un papel apto, con objeto de obtener una impresión nítida y perfecta. "Le illustrazioni —escribe el Emmo. Cardenal Pizzardo— sono state scelte con fine senso di arte, sebbene la riproduzione sia talvolta alquanto difettosa. I grandi maestri del 500 recano l'omaggio del loro genio alla divina Parola e vi aggiungono il fascino e l'eloquenza delle loro incisioni. Qualche volta perè avremmo preferito illustrazioni più consone al gusto e alla comprensione del largo pubblico cui il volume è destinato". Tanto en nuestra imaginaria cuanto en nuestra pintura, podrían encontrarse numerosas reproducciones acabadas de arte, de sentido hondamente religioso, y de comprensión más asequible.

Estos reparos no significan más que el deseo de un éxito pleno a esta obra. Para sus traductores no puede haber justamente más actitud que la felicitación más cordial y el reconocimiento de la gran obra que han llevado a cabo: un servicio doble, al apostolado en la Iglesia y al prestigio de la ciencia de España. Bien se han hecho acreedores a que este reconocimiento, sincero y leal de todos, encontrase expresión oficiosa en alguna recompensa.

Y como felicitación final, de calidad única, nos complacemos en insertar aquí la carta que monseñor Montini, Substituto de la Secretaría de Estado de S. S. ha dirigido, en nombre del Santo Padre, a D. Eloíno Nacar y al M. R. P. Alberto Colunga, O. P.

"Tengo el honor de comunicarle que el Augusto Pontífice ha recibido con particular satisfacción el ejemplar de la traducción española de la Sagrada Biblia que V. y el R. P. Alberto Colunga, O. P., han hecho con tanto esmero.

"El fin que este difícil e importante trabajo se habían Vds. propuesto: dar a los lectores de lengua castellana una versión fiel, clara y límpida de los textos originales, bien se puede decir que, con las luces divinas, lo han conseguido plenamente; adornando, además, la hermosa edición de todo aquello que puede ser útil a los fieles para conocer mejor y amar más la Sagrada Escritura.

"El Santo Padre se complace en agradecerles de todo corazón este homenaje. El aprovecha esta oportunidad para alentarles en estos trabajos que, al coincidir con el pujante y consolador renacimien-

to de los estudios eclesiásticos españoles y el noble anhelo de cultura religiosa en los seglares, están llamados a producir los más ricos frutos en esa Nación, que con motivo puede gloriarse de sus méritos en el campo de las ciencias bíblicas.

"Con vivos deseos, que el Señor les colme de sus divinas gracias y les pague abundantemente todo el bien que ha de hacer a las almas la obra que han realizado, Su Santidad les manifiesta Su paternal benevolencia, otorgándoles con todo afecto una especial Bendición Apostólica.

"Gustoso de participar a V., lo mismo que al Padre Colunga, cuanto antecede, aprovecho la ocasión para profesarme de V. seguro servidor, G. B. Montini".

G. VALDÉS.

Textos políticos españoles de la baja Edad Media, selección, edición y prólogo de Juan BENEYTO PEREZ, catedrático de Historia del Derecho en la Universidad de Salamanca.—Un volumen de 382 págs.—Precio: 30 pesetas.—Instituto de Estudios Políticos.—Madrid, 1944.

Es la Política la ciencia del buen gobierno. En su sentido noble y filosófico, tiene por objeto el orden y dirección de los pueblos, procurando el bien común de los ciudadanos. Que es difícil el arte de gobernar lo demuestra bien claro el desorden del mundo, fruto del mal gobierno de los hombres, con universal desprestigio de esta nobilísima parte de la Filosofía Moral.

Parte nobilísima y de primera importancia, como que afecta a la cabeza de la sociedad, y cuya eficaz rehabilitación solo puede esperarse de la sólida formación político-social de los futuros gobernantes. De ahí la importancia que el nuevo Estado Español le ha dado en el cuadro de sus estudios, creando en la "Ley de ordenación de la Universidad Española", la nueva *Facultad de Ciencias Políticas y Económicas*, y teniendo bajo su protección el *Instituto de Estudios Políticos*, de cuya actividad y excelente labor son reflejo elocuente su magnífica *Revista de Estudios Políticos* y las importantes obras que lleva publicadas. La amplitud y variedad de los temas, tanto del *Instituto* como de su *Revista*, la expresa ésta en su primera editorial de 1941: "historia social y política, política exterior y relaciones jurídico-internacionales, constitución del Estado y

orientaciones del Movimiento, Economía Nacional, Administración, en sus diversas ramas, ordenación sindical, cuestiones del llamado Derecho privado, enseñanza, política sanitaria..." Mayor mérito es el realizarlo a la altura que lo viene haciendo.

Juan Beneyto Pérez, laborioso Catedrático de Salamanca, es ya fecundo escritor de estos temas y por lo mismo uno de los prestigiosos colaboradores del Instituto de Estudios Políticos. Esta selección de *Textos Políticos españoles de la Baja Edad Media*, acoge "textos de todos los territorios españoles. Aunque como elemento central se mantiene, como es tradicional y justo, lo castellano-leonés, activo y eficaz, se ha dado la debida entrada a las aportaciones, tan a menudo olvidadas y casi siempre vigorosas, de los territorios periféricos".

No es nuestra intención de momento más que anunciar este trabajo, en la esperanza de dedicarle extenso comentario, a la vez que a otros, en ocasión próxima. Pero sí hemos de notar que esta clase de estudios son por su intención, y lo han de ser también por sus frutos prácticos, de los más simpáticos y beneméritos. La savia antigua, robusta y cristiana, remozada en estos trabajos, es el alimento más sano para nuestra juventud. Baste recordar algunos pensamientos del Prólogo: "Y, en efecto, en la Historia doctrinal se ve claramente que la Edad Moderna no es la Edad Media más el hombre, sino la Edad Media menos Dios. Que esta inmersión del orden natural en el sobrenatural caracteriza en el terreno del espíritu el período al que se refieren los textos que aquí seleccionamos".

En esta Edad Media de Dios más el hombre se tiene el justo concepto de la Política: "el fin del político consiste en enderezar a los súbditos a la vida virtuosa, pacífica y sosegada. Hay que llevar al pueblo hacia una existencia alegre y abundante, para que pueda obrar según los dictados de la virtud".

Así es la Política parte subalterna de la Moral, cuya vitalidad recibe: "No es una ciencia autónoma, como luego plantearía Maquiavelo. Es una ciencia entera —según decía don Rodrigo Sánchez de Arévalo— sobre la que hay escritos muchos libros y tratados. Una, mas no del todo libre, porque ha de estar —y ahí estriba todo un doctrinarismo— subalternada a la Moral". De esta forma revive Beneyto el pensamiento sustancioso de nuestros antiguos políticos y gobernantes.

Véase otro pensamiento que manifiesta el criterio hondo y jus-

ticiero del autor: "El aislamiento de los pensadores medievales es un gran tópico que queda rebatido con contemplar de manera despreocupada la postura del escritor político de entonces. Los clérigos sabios de aquella época tuvieron una profunda vida de relación. Los encontramos junto a los príncipes y cerca de los nobles, hablando al pueblo y formando corro con los campesinos y las mesoneras".

Valórese esta apreciación junto a otras más corrientes de los que repiten juicios sobre lo que desconocen.

FR. B. LLAMERA, O. P.

Ricardo DEL ARCO y GARAY: *La idea de imperio en la política y la literatura españolas*. Obra premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.—Plaza de la Villa, 2.—Madrid, 1944.—819 páginas.

Es de gran satisfacción para todo pecho español, cuyo resuello no se ha enfriado por gélido excepticismo, ver que la idea del Imperio comienza a estudiarse seriamente. Estudiar esa idea en la historia de nuestra patria nos hará ver lo que somos como unidad histórica y espacial, adquirir conciencia de nuestra misión providencial en el mundo, entroncar el futuro con el pasado en un anhelo generoso de superación y vaciar nuestras almas en los verdaderos troqueles de nuestra grandeza nacional. Mirando hacia atrás, es como alborear los horizontes del porvenir y se delinean los surcos en que hemos de arrojar la semilla que florecerá mañana. España puede ser Imperio si tiene voluntad de serlo, dejando nuevamente henchir sus venas con la sangre imperial de su pretérito y eliminando de ella las substancias tóxicas qu extranjerismos bastardos le han inoculado. La ocasión no puede ser más propicia cuando todo el mundo en torno nuestro se estremece con espasmos de locura y estertores de muerte.

Desde el punto de vista histórico, el presente libro nos parece cosa completa y acabada. El autor hace pasar ante nuestra vista, como en película policromada, el pensamiento imperial de España, desde los tiempos de Roma a quien España dió sus mejores Emperadores, hasta nuestro Caudillo Franco. Y capta ese pensamiento en los principales hechos históricos, en los decires de sus gobernantes y hombres políticos, en la teorías de sus sabios y en el lirismo de sus poetas y literatos. Y lo presenta con sus facetas de luz y de sombra,

con sus quiebras y suturas, y, hasta trae al escenario a los enemigos de toda idea imperial, porque en luchas y contrastes se va urdiendo la trama de la humana historia.

Del Arco es un investigador, no un teorizante. No propone doctrinas, no hace síntesis históricas, ni siquiera extrae conclusiones de los hechos que analiza: simplemente expone lo que ha sido, lo que otros hicieron, dijeron y pensaron. Mas enjuicia los hechos y dichos con justeza y orden, haciéndonos ver la idea imperial española como un ser viviente a través de las edades, con sus altibajos, fracasos y engrandecimientos. Por eso no se limita a estudiar nuestro siglo de oro cuando la idea imperial tomó carne y alcanzó su máximo esplendor, sino que la persigue en todas fases, en su infancia, en su decrepitud y en su rejuvenecimiento, para darnos una idea cabal de esa modalidad de la nación española.

Claro está, que al siglo de oro —Isabel y Fernando, Carlos V, Felipe II— dedica una atención especial, porque así lo pide la realidad histórica: mas no por eso soslaya las otras épocas, aun la de mayor decadencia.

Y plácenos consignar aquí que el autor coincide con una apreciación nuestra. En Noviembre de 1943 tuvimos una conferencia en la cátedra “Francisco de Vitoria” de la Universidad de Salamanca, titulada *Fray Francisco de Vitoria y el Imperio español* (publicada en otro número de esta Revista). En ella intentamos demostrar que las teorías de Vitoria sobre el derecho de gentes vinieron a influir poderosamente en la mente de nuestros monarcas, modificando e integrando la idea imperial española. Del Arco es de este mismo parecer cuando escribe: “Pese a la contrariedad que en el primer momento pudieron producir al emperador las alegaciones del Padre Vitoria, el monarca era comprensivo y bien intencionado. Y sería atrevido negar que aquella doctrina no ejerció influencia en el ánimo de Carlos V” (pág. 363). Como prueba de su aserto, compara el autor el requerimiento de Carlos a los indios, de 1513, reproducido en 1533, “duro, que no reconoce en los indios personalidad y conmina con la guerra cruel”, con la carta-mensaje, fechada en Barcelona, a 1.º de ayto de 1543, “bondadosa, paternal”, etc.

Este libro era necesario. Los gobernantes, los políticos, los pensadores que intenten desentrañar el sentido social de España, los llamados a señalar horizontes y abrir derroteros para el futuro, hallarán en él, no problemas planteados y resueltos ni conclusiones esta-

blecidas, sino una base sólida y objetiva para sus lucubraciones. Sobre esta base se puede filosofar. Encajados en ese carril, se puede seguir adelante, subir de nuevo la pendiente, oxigenando el pulmón de España-pensamiento y acción.

FR. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA.

La Abadesa de las Huelgas, por José MÁRIA ESCRIVÁ.—Editorial "Luz".—Madrid, 1944.—Págs. 415.—Precio: 50 ptas.

No es necesario hacer la presentación del Sr. Escrivá, autor del libro que vamos a reseñar, por ser ya bien conocido no solo por sus publicaciones de índole espiritual y mística, sino también y principalmente como alma y fundador de una institución de carácter doctrinal y apostólico, cuyos frutos bien pronto se comenzarán a sentir de manera arrolladora para bien y gloria de la Religión y de España.

Nos vamos a limitar a hacer la presentación de esta nueva obra de carácter marcadamente científico. Es un estudio a la vez *histórico* y *teológico-jurídico* sobre el caso verdaderamente excepcional y extraordinario de la jurisdicción *cuasi episcopal*, ejercida durante siglos por la Abadesa del Monasterio de las Huelgas en Burgos. Trátase de una Abadesa que, durante varios siglos, ejerció sobre conventos y parroquias, sobre frailes y monjas, sobre clérigos y legos verdadera jurisdicción *cuasi episcopal nullius dioecesis*.

El primer punto que estudia en su libro el Sr. Escrivá es eminentemente *positivo e histórico*: se trata de probar *documentalmente* que la Abadesa de las Huelgas ejerció *de hecho* tan extraña jurisdicción, al mismo tiempo que se va señalando el vasto campo a que se extendía dicha jurisdicción y se determinan las relaciones de la misma con la jurisdicción de los obispos comarcanos, de los abades del Císter, y con la Corona Real.

Este hecho histórico, cierto e innegable, plantea al teólogo y al jurista serios problemas, que es preciso estudiar y resolver. El primer problema que este hecho sugiere, y del cual se ocupa en primer término el autor, es de un carácter *teológico-jurídico*. ¿Hay en la mujer *capacidad* para ejercer potestad de estricta y rigurosa jurisdicción?

El autor hace desfilar ante nuestra vista las variadísimas opiniones que hubo entre teólogos y juristas, desde los más remotos tiempos hasta nuestros días, sobre este particular, para decirnos al

fin cuál es la más razonable y la que mejor explica el caso en cuestión. Resuelto en sentido afirmativo este primer problema, todavía queda en pié otro de índole meramente *jurídica*: ¿En virtud de qué título ha sido conferida a la Abadesa de las Huelgas tan extraordinaria potestad de jurisdicción? Porque no basta tener capacidad para ejercer un cargo; se precisa además la *legítima* posesión del mismo. Y, ¿qué títulos presenta la Abadesa de las Huelgas para *legitimar* la potestad de jurisdicción que ejercía de hecho? ¿Recibió acaso esa potestad en virtud de algún privilegio pontificio? ¿O fué más bien adquirida en fuerza de una costumbre que llegó a tener valor de ley? Y en este último supuesto, ¿cómo se *formó, desarrolló y estableció* esta costumbre?

He aquí distintos problemas que plantea el hecho innegable de las Huelgas, y que el Sr. Escrivá va estudiando y resolviendo en la última parte de su obra.

No parece que haya habido privilegio pontificio que, al menos de un modo explícito, otorgara a la Abadesa de las Huelgas semejante potestad. Esta se fué adquiriendo *ex vi consuetudinis*. Tal es la conclusión final formulada por el autor del libro.

El solo enunciado de los diversos problemas que se van estudiando en la presente obra, basta para demostrar el interés grande de la misma para *historiadores, teólogos y juristas*.

Contribuyen a agrandar notablemente este interés la competencia, profundidad y erudición con que el Sr. Escrivá va desarrollando todos y cada uno de estos problemas.

La presentación tipográfica del libro, esmeradísima.

Intercaladas acá y allá en el libro hay unas catorce láminas que reproducen bien algún documento relativo a la historia del Monasterio de las Huelgas, bien impresos de licencias concedidas por la Abadesa con muy diversos fines.

Está además enriquecido con tres apéndices; en el primero, se nos ofrece la serie cronológica de las Abadesas del Real Monasterio; en el segundo, las Reales Cédulas de Felipe V en defensa de la jurisdicción eclesiástica de la Señora Abadesa; y en el tercero, la transcripción de las láminas. Vienen después dos índices: uno alfabético de materias, y otro de personas y lugares, y luego una rica bibliografía.

Y como remate final, el índice general de la obra.

FR. FRANCISCO P. MUÑIZ, O. P.

BIBLIOGRAFIA

Bernardino LLORCA, S. J.: *Manual de Historia Eclesiástica*.— Editorial "Labor", S. A.—Barcelona-Buenos Aires-Rio Janeiro, 1942.—899 páginas.

Tarde aparece la reseña crítica de este *Manual de Historia Eclesiástica* del P. Llorca. Pero, aunque tarde, todavía es tiempo para alabar y aplaudir la intención del ilustre historiador de llenar con esta obra el vacío grande existente en nuestra cultura patria con relación a la Historia general de la Iglesia. Desgraciadamente, es cierto que la mayor parte de la juventud eclesiástica española ha estudiado esa Historia a través de fuentes y de textos extranjeros, que muchas veces no nos comprenden ni dan a nuestra actuación en el mundo católico el significado y el valor que le corresponde. Por eso era preciso poner al alcance de esos jóvenes un *Manual* escrito por español y en el que apareciera, sobre todo, la interpretación justa de la intervención de nuestra Patria en el desarrollo de la Historia de la Iglesia, a la vez que se les proporcionara un medio adecuado de formación amplia y segura en esta materia. ¿Ha conseguido el Padre Llorca su propósito? Desde luego, podemos afirmarlo con satisfacción, al menos por lo que toca a la primera parte. En su volumen nos ha dado una visión de conjunto, sintética, de la Historia de la Iglesia y, a la vez, lo suficientemente detallada para formarse idea, más o menos exacta, de lo que es y ha sido la Historia de la Iglesia en sus múltiples aspectos.

Queremos, sin embargo, hacerle ciertas observaciones que, atendidas, pudieran aumentar el mérito de este *Manual* en sus ediciones posteriores. Notamos, en primer lugar, el exceso de bibliografía para una obra, que pretende servir de texto en los centros docentes de nuestra Patria, además de que abunda sobremedida la bibliografía en alemán, inasequible, por tanto, en la mayoría de las veces para nuestros estudiantes. No es, a nuestro juicio, señal de valor o mérito de un libro la abundancia de bibliografía, tomada al azar. Es preferible, por el contrario, sobre todo tratándose de textos, aludir a pocas fuentes, pero seguras y escogidas con detención, donde los

estudiantes puedan formarse sin necesidad de consultar infinidad de libros que tratan de la misma cuestión y en los mismos o parecidos términos. Eso es obra de especialistas, que deben fijarse hasta en el mínimo detalle, y cuya formación no es misión encomendada a un libro de texto, en cualquier rama del saber humano. Igualmente notamos cierta ausencia de nexo lógico en la exposición de los hechos históricos, que, sin duda, tienen su encadenamiento causal entre sí. Especialmente lo notamos en la exposición de las herejías del primer período, así como, por el contrario, vemos ya con más seguridad indicado ese nexo en la exposición de la del segundo.

Descendiendo a detalles más concretos, no podemos estar conformes con lo que el P. Llorca dice a propósito de los orígenes del Rosario. No creemos, en primer lugar, que en un *Manual de Historia de la Iglesia*, deba haber lugar para cuestiones particularísimas y secundarias. A nuestro juicio, particularísima es la cuestión de los orígenes de esa devoción mariana, que el P. Llorca quiere dar por resuelta en unas pocas líneas de su obra. Juzgamos, más bien, que esas cuestiones no deben ser tratadas en un libro de texto y si, por su interés y trascendencia, merece la pena hablar de ellas, es preciso hacerlo en pocas palabras, pero precisas y con sólido fundamento histórico. Lo que no vemos ciertamente en este caso que anotamos. El P. Llorca sólo cita como bibliografía para este punto una obra de Holzapfel, publicada en 1903. Y desde entonces hasta hoy se ha escrito algo más sobre esa cuestión, concretamente en nuestra Patria, donde, al menos, tiene el P. Llorca dos obras de P. Getino ("*Orígenes del Rosario*", Vergara, 1925, y *Santo Domingo de Guzmán*, Madrid, 1939), donde expresamente se estudia los orígenes del Rosario y donde, después de un detenido examen crítico, se llega a conclusiones algo distintas de las afirmadas en este *Manual*. Con un criterio opuesto al seguido en el punto anterior, notamos, con cierta extrañeza, la omisión del nombre del P. Lagrange entre los exégetas de nuestros días. Sólo aparece su nombre en nota, como autor que puede ser consultado para estudiar la doctrina modernista de Loisy. Y la verdad es que no vemos explicación razonable para ese silencio. Hoy no puede hablarse de la Exégesis Católica moderna sin tener en cuenta los trabajos de la Escuela Bíblica de Jerusalén, cuyo director y alma fué el P. Lagrange casi hasta los últimos años de su vida. Así lo ha reconocido el Santo Padre en la Encíclica "Divino afflante Spiritu". La labor exegetica de esa Escuela no

se reduce a artículos, más o menos interesantes, publicados en la *Revue Biblique*, sino que tiene un extenso Comentario a casi todos los libros de la Biblia. Concretamente, el P. Lagrange ha publicado Comentarios a los cuatro Evangelios y a varias de las Epístolas de San Pablo, además de otras obras, todas ellas orientadoras en los estudios bíblicos. Actualmente, el Centro Superior de Estudios Bíblicos —la Comisión Bíblica—, está dirigido por discípulos personales del P. Lagrange —pues discípulos suyos fueron el Presidente, Cardenal Tisserant, y el Secretario, P. Vostè—, quienes públicamente reconocen su dependencia del egregio maestro, a quien tratan de justificar y rehabilitar delante de cierto sector católico, que le ha considerado como hombre avanzadísimo y casi tan peligroso como los del campo opuesto. No queremos interpretar el silencio del Padre Llorca como síntoma de parecido criterio, que además hoy estaría completamente anticuado, pero veríamos con sumo gusto que en las sucesivas ediciones de este *Manual* —no dudamos de su éxito— apareciera el P. Lagrange en el puesto que le corresponde entre los exégetas modernos, pues sin duda está muy por encima de todos ellos.

No obstante estas observaciones, reconocemos de nuevo el valor de este *Manual*, cuya presentación tipográfica es excelente. Le auguramos un éxito seguro, más completo si su precio no fuera tan elevado. Y creemos que, corregidas ciertas deficiencias propias de esta clase de obras, satisfará plenamente la necesidad sentida en nuestros centros docentes de un Manual de Historia Eclesiástica, escrito por un español.

FR. B. MARINA

José M. MARCH, S. J.: *"Niñez y Juventud de Felipe II"*.— Documentos inéditos sobre su educación civil, literaria y religiosa y su iniciación al gobierno (1527-1547). 2 tomos. Págs. 371, 513.—Ministerio de Asuntos Exteriores.—Relaciones Culturales.—Madrid, 1941, 1942.

Ha querido el P. March presentarnos en esta obra varias series de documentos, más o menos relacionados con Felipe II en los primeros veinte años de su vida. No se trata, pues, como él mismo nos lo advierte, de historiar la niñez y juventud del hijo de Carlos V, sino más bien de presentar y ofrecer a los eruditos e historiadores un caudal enorme de datos, algunos de ellos desconocidos hasta ahora,

como son en su mayoría los pertenecientes a la familia Zúñiga-Requesens y que proceden del Archivo del Palau, de Barcelona, sobre los cuales pueda fundamentarse, histórica y críticamente, cualquier obra o ensayo sobre el Rey Prudente. Meritísima y muy loable, por consiguiente, es la labor realizada por el P. March, ya que, además de aportar datos necesarios para conocer a fondo aquellos años de gloria de nuestro Imperio, viendo en la intimidad los afanes y los móviles de nuestros Reyes, proporciona también un medio adecuado y suficiente para deshacer la injusta *Leyenda negra*, que desvirtúa y tergiversa la misión civilizadora y cristiana de nuestra Patria, bastardeando los ideales nobles y heroicos de nuestros antepasados. Precisamente nació esa *Leyenda* en los días de Felipe II, empezando por presentárnosle como un rey monstruoso, como el demonio del mediodía, guiado siempre, en todas sus empresas, por la avaricia, por el fanatismo y por el afán de mando y poderío. Ciertamente, desde hace años, se nota un cambio en el modo de ver y enjuiciar la actividad de nuestros Reyes y de nuestro pueblo del Siglo de Oro. Y, a afianzar esta nueva postura, absolutamente justa y equilibrada, ha de contribuir en gran manera este trabajo del P. March.

En XVI series van catalogados todos los documentos contenidos en esta obra, relacionados con la formación civil, literaria y religiosa de Felipe II. Queda, pues, al margen, la formación política y militar, que el César se reservaba para hacerlo él en persona. Desde los documentos relativos al nacimiento y bautizo del Príncipe (serie I) hasta aquellos en que se nos habla de su casamiento con doña María de Portugal (serie XI), van pasando por las series intermedias otros muchos documentos, cartas principalmente escritas o recibidas por don Juan de Zúñiga, ayo del Príncipe, en las que se nos muestra el carácter, naturaleza, educación civil y, especialmente, religiosa del futuro Felipe II. Particular interés revisten los documentos de la serie IX, aunque ya son sobradamente conocidos, en los que se transcriben las instrucciones dejadas por el Emperador a su hijo momentos antes de embarcarse para empezar las luchas con el Monarca francés y con los rebeldes de Alemania. No son de tanto interés los de las series XII-XIII, porque directamente se refieren a la correspondencia de la familia Zúñiga-Requesens y sólo de una manera indirecta y circunstancial nos hablan de Felipe II. En las series XIV-XVI están recogidos otros documentos, referentes principalmente a

los testamentos de la Emperatriz doña Isabel y de doña María de Portugal, primera mujer de Felipe II.

Magnífica la presentación de esta obra, en cuanto al papel y a la impresión, como editada por el Ministerio de Asuntos Exteriores. No puede en este aspecto exigirse más para obras de ese carácter, que son, por su contenido, una valiosa aportación para el resurgir de nuestros mejores tiempos.

FR. B. MARINA.

Los Jóvenes de Acción Católica, por IZQUIERDO MOLINS-ROYO MARIN.—“La Editorial.”—Zaragoza, 1943.

Los señores Izquierdo Molins y Royo Marín han escrito un excelente libro de juventud. “Los jóvenes viven más del corazón que de normas reglamentarias”, afirman muy acertadamente en el prólogo; y por eso sin descuidar en el libro la reglamentación de la juventud de Acción Católica, a cuyos estatutos dedican un extenso comentario, estudian muy perfectamente el ideal misionero y apostólico, consustancial al cristianismo, a través del espíritu y de las actividades juveniles. Son de sumo interés y muy bellas las partes primera y tercera en las que exponen la doctrina del apostolado de A. C. y el lema de la juventud “Piedad y Acción”.

Ser joven no es una superioridad; es una posibilidad. Y la labor sobre la juventud debe ordenarse a que esa posibilidad no se malogre. El joven es decidido, heroico en su decisión, sacrificado. Y alegre. Se precisa encauzar estas buenas cualidades. Y antes, cimentarlas. El cimiento es la vida interior, la vida sobrenatural, la vida de oración. Precisamente S. Agustín decía que la oración era “la fuerza del hombre y la debilidad de Dios”. Si la juventud es una gran posibilidad, y la oración es la fuerza, en ésta se cifrarán las garantías de convertir en frutos las posibilidades. De ahí la necesidad de la formación interior, de llevar una intensa vida espiritual y de oración, no solamente para cumplir con las obligaciones de santificarse, sino para dar cima a los imperativos apostólicos de Acción Católica. Se precisa ante todo y sobre todo cimentar sobrenaturalmente esas grandes dotes de que la juventud está adornada.

Y luego encauzarlas a fines concretos, y reducirlas a módulos concretos también. Las actividades en las que se pueden plasmar son inúmeras. Pero esto ya es lo de menos. Un espíritu ardiente y deci-

dido, animado de un gran ideal sobrenatural, necesariamente irrum-
pirá por algún sitio. Lo que se impone es no cortar las alas ni matar
los entusiasmos, matando lo que constituye la sal de la juventud.
No está reñido con el apostolado, ni con la vida interior el espíritu
abierto y alegre de los jóvenes. "El joven necesita la alegría de la
vida como el aire para respirar". "Con los jóvenes que no sepan
llevar con alegría el esfuerzo permanente de la virtud no podremos
lanzarnos al apostolado, porque para ser apostol es necesaria la son-
risa y la faz abierta y el corazón radiante y la simpatía siempre en
flor" (Cap. XXIX).

La juventud es una posibilidad y una esperanza. Por eso debe
tratársela con cariño, con aliento y con ilusión. Todo esto lo hacen
los autores, conocedores perfectos de los jóvenes a quienes han dedi-
cado esta magnífica obra.

FR. E. SAURAS.

"Camino", por José MARIA ESCRIVÁ.—2.^a edición.—Editorial
"Luz".—Madrid, 1944.—356 págs.—9 × 15.

En su primera edición —rápidamente agotada— y en esta se-
gunda —más cómodamente presentada— hemos releído muchas ve-
ces las sentencias de este libro de espiritualidad, del que tanto se ha
hablado en los últimos años.

Hablan en su favor —sin ruidos, ni propagandas— las muchas
almas que por él se sintieron eficazmente arrastradas hacia lo perfec-
to y lo santo.

Es un libro juvenil —recio, sugestivo y profundo— que ha sabi-
do recoger las inquietudes y problemas del joven, penetrando su al-
ma y orientándola por su "camino". Pero es obra de madurez al
mismo tiempo, porque cada sentencia encierra y denuncia un tesoro
 riquísimo de experiencias apostólicas y de preocupaciones sobrena-
turales.

No es una obra que inaugure un tipo nuevo de espiritualidad.
Siempre expone doctrina evangélica en su espíritu, segura en su or-
todoxia, atractiva en su forma de expresión.

Con amplitud católica de criterio se ha dado cabida en el índice
a temas variados de espiritualidad. Habrá preferencias quizá por al-
gunos más de mejor adaptación al alma de la juventud. Pero no po-
demos compartir el juicio reciente de una revista al afirmar que

"para este libro no existe el Sagrado Corazón", cuando puede leerse en sus páginas esta frase: "Y métete en el costado abierto de Nuestro Señor hasta hallar cobijo seguro en su llagado Corazón" (n.º 58).

Creemos que ya es tiempo de valorar serenamente la oportunidad y acierto apostólico de esta obra, que leída sin prejuicios, con toda la elevación de miras que la inspiraron, despierta siempre en el alma que la lee un ímpetu generoso de superación.

FR. M. DE AGUILAR, O. P.

TREDICI, Jacinto: *Breve curso de Historia de la Filosofía*.—Traducción de la 13.ª edición italiana, por el Dr. Cipriano Monserrat, Pbro. Adaptado a España y acomodado al Cuestionario Oficial del Bachillerato, por el P. Miguel Florí, S. J.—13 × 19 cms., 344 págs.—En rústica, pesetas 16; encuadernado, pesetas 19.—Luis Gili, Editor.—Córcega, 415. Barcelona.

Claro, metódico, preciso, es este manual un excelente libro de texto admirablemente acomodado al fin que se destina. El autor ha sabido sortear el escollo de que un libro de Historia de la Filosofía se convierta en un elenco de nombres, fechas y sistemas, que producen en los estudiantes un inevitable sentimiento de confusión y de cansancio, cuando no llegan a provocar un peligroso estado final de escepticismo. Solamente un dominio perfecto de esta amplísima y difícil disciplina por parte del profesor, y una orientación sólida y segura basada en un conocimiento profundo de la filosofía, pueden dar por fruto una exposición clara y ordenada de su historia. Para escribir cualquier manual, y en particular si se trata de Historia de la Filosofía, hay que saber mucho más de lo que en él se dice. El autor revela un dominio nada vulgar de la materia, lo cual le permite exponerla y sintetizarla con esa claridad y concisión que es una de sus notas características.

El P. Miguel Florí ha realizado una benemérita labor adaptando el texto italiano a las necesidades de nuestro público español. Ha añadido párrafos sobre los filósofos españoles, ha completado la bibliografía, y ha añadido como apéndice un Índice analítico ajustado al Cuestionario oficial del Bachillerato. Esta obra completa admirablemente el *Manual de Filosofía tomista* de Collin, publicado por la misma Editorial.

G. F.

ANTON KOCH: *Homiletisches Handbuch*. Tomo VII, segundo del *Homiletisches Lehrwerk*. Tercera parte: *Vom Gottesreich der Kirche*. Cuarta parte: *Vom Gottesleben der Gnade*.—Un volumen de 15 × 23 cms., 492 págs.—En rústica, 9,20 Rm.; en media tela, 11,40 Rm.—Editorial "Herder", Freiburg im Breisgau (Alemania).—Librería Herder. Balmes, 22. Barcelona, 1944.

Prosigue su curso de publicación esta obra monumental. En reseñas anteriores hemos dado nuestro juicio considerándola como el arsenal más rico de materiales de predicación que existe hasta el presente. En los diez volúmenes que la integrarán, podrán hallar los predicadores documentación riquísima y admirablemente ordenada para los temas más variados. De todo el tesoro de Sagrada Escritura, Dogma, Moral, Liturgia, autores sagrados y profanos, se ha tratado de extractar y organizar en forma de fácil manejo lo más selecto para ponerlo al servicio del ministerio de la divina palabra. Dios quiera que una obra tan transcendental no quede truncada por las aciagas circunstancias actuales.

En el tomo VII que hoy anunciamos, en su parte primera (correspondiente a la 3.^a del *Lehrwerk*) se recogen el material y los esquemas referentes al Reino de Dios en sus múltiples aspectos, y en la segunda (4.^a) los que se refieren a la Vida de la gracia. La misma riqueza de documentación y el mismo orden sistemático de materias que hemos alabado en tomos anteriores hemos de elogiar en el presente.

A nuestros lectores les interesará saber que está ya en prensa la adaptación de esta magnífica obra al público español, que edita la Casa Herder y que ha realizado el M. I. Sr. Dr. D. Antonio Sancho, Magistral de Mallorca.

FR. G. F.

Jesucristo Redentor, por el Emmo. Sr. Dr. D. Isidro GOMÁ Y TOMÁS.—694 págs. 23 × 13 $\frac{1}{2}$ cms), papel alisado superior ahuesado, 19 láminas fuera de texto.—20 ptas.—Rafael Casulleras, Editor.—Vía Layetana, 85. Barcelona, 1944.

Unánime fué el elogio con que la crítica acogió esta magnífica obra del llorado Cardenal Gomá. Publicada por su ilustre autor para

conmemorar el Centenario de la Redención (1933) se agotó rápidamente, lo mismo que otra segunda edición aparecida poco después. Los editores presentan ahora una tercera, en la que se ha tenido cuidado del aspecto material más todavía que en las anteriores. Nada nuevo podremos añadir a los grandes elogios que ha merecido, el mejor de los cuales es la aceptación por parte del público. En ella brillan las características peculiares de la pluma del ilustre purpurado español: pensamiento denso, fruto de una profunda formación teológica; estilo recio, pero a la vez fluido y atrayente; unción apostólica, que no se detiene tan solo en el aspecto fríamente científico de las cuestiones, sino que se esfuerza por interesar al corazón y por mover a la reforma de la vida. Verdadero monumento conmemorativo del Centenario de nuestra Redención, permanece siendo esta obra un magnífico arsenal para sacerdotes y predicadores, a la vez que un libro de sólida lectura para ilustración y edificación de los fieles.

G. F.

Los Salmos y los Proverbios en verso castellano.—Versión directa del hebreo, por D. Eloíno NÁCAR FUSTER.—590 páginas, encuadernado en piel. — Aguilar, Editor. — Serano, 22. Apartado 1279.—Madrid.

Por su presentación, pulquérrima, y por su contenido, no dudamos de calificar este libro de verdadera joya. Como descanso en su trabajo de verter a nuestro idioma los libros hebreos de la S. Biblia, el ilustre Lectoral de Salamanca se entretuvo en probar sus condiciones de versificador, para traducir en metro castellano el libro de los Salmos. El resultado ha sido esta versión, excelente, en la cual podemos paladear en nuestro idioma esos himnos incomparables, con mucho del sabor original. Con ella se hacen accesibles a muchos las sublimes bellezas de esa poesía hebrea, que en muchos casos, aún prescindiendo de su carácter de libro inspirado, no ha sido igualada por los poetas profanos. A continuación de los Salmos va el libro de los Proverbios, también traducido en verso. Ambos van precedidos por las mismas Introducciones que figuran en la traducción Nácar-Colunga de la Sagrada Biblia. Damos al autor nuestra más cordial felicitación por esta obrita, que aunque aparentemente minúscula comparada con la traducción completa de la S. Biblia, puede señalarse como un acontecimiento en la historia de nuestra ciencia escrituraria.

G. F.

GRANERO, P. Jesús M.^a, S. J.: *Credo*. Exposición del Dogma católico.—Tomo I: *Dios*.—126 págs., 15 ptas.—Tomo II: *Jesucristo*.—244 págs., 20 ptas.—Tomo III: *La Iglesia*.—177 págs., 15 ptas., encuadernado en tela con rótulos en oro.—Escelicer. Apartado 88.—Cádiz, 1944.

En tres volúmenes, hermosamente presentados, recoge el P. Granero sus conferencias pronunciadas por los micrófonos de Radio Málaga y Radio Sevilla. Género nuevo y difícil de predicación. Es la palabra pura, sin la ayuda del gesto y de la presencia, que vuela sobre las ondas a captar la atención del oyente, solicitada por el atractivo de músicas frívolas, de informaciones deportivas, o por otros temas agradables, que puede escuchar con solo dar una vuelta al botón de su receptor. Leyendo estas conferencias del P. Granero, a pesar de estar destinadas, no a la lectura sino a ser pronunciadas por la Radio, creemos que ha sabido sortear admirablemente el peligro que indicamos. Son verdaderos modelos de este nuevo género literario, en que hay que armonizar la seriedad y profundidad de los temas con un modo agradable de exposición, que mantenga fija la atención y el interés de los oyentes. Revela su autor una sólida preparación doctrinal junto con un arte depurado para dar vida y colorido a temas tan difíciles, poniéndolos al alcance del gran público a quien van dirigidas estas enseñanzas. Ahora impresas, tendrán estas conferencias el complemento de la lectura reposada y de la meditación, que harán más provechosa su labor, no solo entre los que las han escuchado, sino también en otros sectores más amplios.

G. F.

P BASILIO DE RUBI, O. F. M. Cap.: *Reforma de los Regulares en España a principios del siglo XIX*.—Estudio histórico-jurídico de la Bula "Inter graviores" (15 mayo 1804).—164 págs. en 4.^o—Barcelona, 1943.

El fin que el autor se propuso al escoger este asunto para su tesis doctoral en el Ateneo Lateranense de Roma, lo expresa él mismo en los siguientes términos: "Es mi propósito estudiar aquel momento histórico en el que los ministros de Carlos IV pretendieron reformar, de acuerdo con la Santa Sede, la vida regular, concertando con Pío VII la Bula "Inter graviores", que puso las órdenes

religiosas existentes en España y sus Indias bajo el moderamen de un superior nacional. Deber mío es enunciar en este estudio cuáles fueron los motivos que inducen, a la sazón, a la corte de España, a pedir la reforma del régimen de regulares y en qué condiciones la Iglesia la concedió; cuáles fueron los antecedentes históricos de esta Bula y cuáles sus consecuencias; sus causas y efectos; qué es lo que pretendía con ella innovar el Estado Español y cómo la Iglesia se lo concedió”.

“Para ello dividiremos nuestro estudio en dos grandes partes: en la primera estudiaremos los antecedentes históricos de esta reforma en el régimen de regulares: los caracteres de la petición de la Bula y la gestación inmediata; así como las causas peculiares que la vinieron a provocar. En la segunda parte estudiaremos el aspecto jurídico: cuáles fueron los elementos constitutivos de esta Bula y cómo fué llevada a ejecución”.

Por nuestra parte, cúmplenos añadir que el autor desempeñó su cometido con verdadera competencia, y que su disertación es fruto de mucho estudio sobre los documentos que se encuentran en los archivos de Roma y en las diversas publicaciones que maneja con destreza.

FR. S. ALONSO.

LUCIUS RODRIGO, S. J.: *Praelectiones Theologico-Morales Commillenses*.—Tomus II: *Tractatus de Legibus*.—XXXII-717 págs. en 4.^o—“Sal Terrae”. Santander, 1944.

No pocos manuales de teología moral se habían publicado en estos últimos tiempos, y por autores de reconocida competencia: Prummer, Ferreres, Merkelbach, etc.; pero tratados fundamentales como el que ha comenzado a editar el docto profesor de Comillas ya hacía bastante que no se veían; de ahí que su aparición deba ser recibida con verdadero júbilo, máxime teniendo en cuenta que, a juzgar por el presente volumen, promete ser de verdadero mérito.

Pese al título que lleva, se ocupa no sólo de las leyes sino también de todos los otros temas de que trata el Libro I del Código Canónico, aunque sin atenerse al orden de éste; lo cual sea dicho no en son de crítica sino de pura información.

Su lectura deja la grata impresión de que el autor tiene bien digeridas todas las cuestiones que plantea, y sin que se pueda afir-

mar que ha dicho la última palabra sobre cada una, es lo cierto que no se conforma con repetir lo que otros habían enseñado, antes en no pocas, una vez expuestas las diferentes opiniones que acerca de ellas hay, se inclina por la que juzga más aceptable, o añade modestamente la suya, alegando en uno y otro caso las razones que a ello le mueven.

Entre otros puntos que pudiéramos mencionar con elogio, señalaremos lo concerniente a las leyes penales (pp. 243-267) y a la epiqueya (pp. 292-300).

Sea, pues, bien venido este volumen, y que los restantes no se hagan esperar mucho tiempo.

FR. S. ALONSO.

La Religión demostrada o Los Fundamentos de la fe católica ante la razón y la ciencia, por el P. A. HILLAIRE, Misionero del Sagrado Corazón.—Versión de la 16.^a edición francesa, por Mons. Agustín Piaggio.—9.^a edición.—Luis Gili, Editor.—Córcega, 415. Barcelona, 1944.—XVI-636 págs., 16 pesetas, rústica; 19 pesetas, en tela.

Las cartas laudatorias de la Jerarquía eclesiástica, con que empieza el volumen; los elogios de la crítica solvente, y sobre todo, las muchas ediciones francesas y españolas responden abundantemente de la valía de la presente obra. La riqueza de doctrina, por pocos libros, de parecidas pretensiones al que nos interesa, igualada; la claridad en la exposición; la amenidad de los tratados, y el conocimiento serio de doctrinas y hechos lo hacen recomendable.

Pero creemos que podría ganar no poco si se introdujesen algunas ligeras modificaciones.

Del "Compendio de la Doctrina Cristiana" que se pone como última parte de la obra se dice, en nota, que ha sido corregido y aumentado según el vigente Código de Derecho Canónico. Y se nos ocurre preguntar: ¿y por qué no se ha corregido toda la obra en atención a la vigencia de hechos y doctrinas? Porque se trata de un libro escrito en Francia al terminar el siglo pasado; por eso estaban en su punto, cuando se escribieron, muchas alusiones a hechos franceses y entonces recientes. Pero para los españoles de mediados de este siglo vendría mejor que hacer referencia a la Revolución Francesa o a la *Commune* de París, recordar escenas de

no inferior importancia y significación que han tenido lugar durante nuestra infausta República, por ejemplo, o acontecimientos que se produjeron en la Revolución de 1934 y en la 1936-39.

En algún caso (página 331) el editor ha rectificado para que la verdad quedase en su lugar, advirtiendo cómo las iglesias ortodoxas no están sujetas ya al zar, en Rusia, o al sultán, en Turquía.

Además, creemos que ganaría la obra si se suprimieran algunas pruebas hechas a base de chistes, propios de hoja de calendario, pero no de un libro científico, y que no son muy convincentes, pues también son posibles a la inversa y con ellos pueden probarse cosas contrarias. Lo cual poco importa, ya que el quedar ridiculizado por una salida más o menos ingeniosa no es argumento de falsedad, ni el saber hacer una gracia implica estar en posesión de la verdad.

Ya se vé que estos detalles no afectan al fondo de la obra, pero precisamente por eso aparece más útil introducir alguna pequeña modificación que, sin hacer que perdiese nada, le harían ganar algo.

F. DE VIANA.

Teoría española del Estado en el siglo XVII, por JOSÉ ANTONIO DE MARAVALL.—Un volumen de 422 págs.—Precio: 30 pesetas.—Instituto de Estudios Políticos.—Madrid, 1944.

Es una de las últimas publicaciones con que se ha enriquecido el Instituto de Estudios Políticos. Es obra verdaderamente interesante tanto por la materia, como por el momento histórico de que se trata. Solo damos aquí su nombre, esperando dedicarle mayor consideración otro día.

“El siglo XVII” significa una “época”, diferenciada de las demás en el sistema de sus creencias... Siglo de transformación y decadencia intelectual, su estudio es tanto más sugestivo cuanto es más ignorado y encierra mayores matices de novedad. “En las historias del pensamiento político pasa, por lo general, inadvertido el interesante grupo de escritores españoles del siglo XVII, algunos de los cuales han logrado un puesto relevante en otras ramas de la historia y, en especial, en la de la literatura. Mientras crece sin interrupción el número de estudios consagrados a los maestros del XVI, existe

llena de sugerencias, una época del pensamiento político español a la que no se ha concedido la atención debida”.

Con razón afirma Maravall que el tema ofrece extraordinario interés.

FR. B. LLAMERA, O. P.

La Permanencia de las leyes económicas.—Discurso de recepción del Académico de número Excmo. Sr. D. Juan VENTOSA CALVELL.—Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.—Plaza de la Villa, 2. Madrid.

La relevante personalidad del Sr. Ventosa, como hacendista y economista, resalta en ésta su última producción. Dos notas distinguen al autor entre los hombres de ciencia: una claridad inimitable de estilo y una solidez de pensamiento nada común. Ambas se hermanan armoniosamente en este trabajo. A nosotros nos interesa solo poner de manifiesto este luminoso pensamiento: “que el progreso material y moral de la sociedad deben guardar exacta proporcionalidad y correspondencia. De lo contrario, el desequilibrio produce fatalmente consecuencias funestas.”

En materia estrictamente económica no podemos suscribir todas sus afirmaciones. El Sr. Ventosa, junto a sus excelentes dotes de economista enjundioso, encierra al político de viejo cuño. Por eso en este discurso parece querernos decir que las directrices de la economía pública, que estamos viviendo, le comprimen, produciéndole cierto desasosiego y malestar. No nos extraña sin embargo tal actitud. No olvidamos que perteneció al último gobierno de la Monarquía. Y hoy se trata de hilar con nueva madeja, aunque ésta sea cardada muy gustosamente por la máquina de la tradición.

Las conclusiones puramente económicas a que le conducen sus postulados de libertad económica, división del trabajo, etc., chocan un poco con las que nosotros suscribiríamos en el terreno de la Moral tomista. Véase sino el art. publicado en esta Revista (número 205, 1943): “La obligación de las leyes del Estado, etc.”, por el P. Urdániz. En la necesidad de elegir, nos inclinábamos resueltamente por la sólida doctrina sostenida por éste.

FR. EUGENIO ZAZO, O. P.

La Política social de la Dictadura. — Discurso leído por el Excmo. Sr. D. Eduardo AUNÓS, en el acto de su recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.— Plaza de la Villa, 2.—Madrid, 1944.

No es este discurso sino una crónica de la labor legislativa social de ese período. El Sr. Aunós al frente del departamento de Trabajo, bajo la mirada paternal y conciliadora del Dictador, va dando forma legislativa a la ingente obra social de la Dictadura.

No enjuicia en este discurso el Sr. Aunós; sólo narra, presenta su trabajo de estadista. Alguna vez se le escapan aseveraciones, v. gr.: “al Gral. Primo de Rivera le faltó sentido revolucionario.”

Cualquiera que sea la posición que se adopte frente a la política (gobierno) del Dictador, nadie podrá discutirle su amor a la clase proletaria. Tan es así, que a la sombra de su protección, medró el socialismo solapado y activamente.

La legislación social de la Dictadura quedará siempre como un timbre de gloria de sus autores. Constituye un escalón muy avanzado hacia la más perfecta organización corporativa y sindical de nuestros días.

FR. E. Z.

La práctica de la oración mental, por el P. R DE MAUMIGNY, S. J.—Versión española y prólogo de Alfonso M.^o Moreno, S. J.—2.^a edición.—16 X 11 cms., 524 págs.—Editorial “Razón y Fe”, S. A.—Madrid, 1943.—Precio: 16 pesetas en rústica y 22 en tela.

Por segunda vez aparece en castellano la conocida obrita del P. Maumigny sobre la oración mental, que ha alcanzado varias ediciones en francés, su idioma de origen. Ello dice mucho sobre el mérito de la misma. La doctrina de los mejores Maestros de la vida espiritual se expone con claridad y sencillez y, muchas veces, con seguridad y acierto indiscutibles. Pero es lástima que el ilustre jesuita no haya sabido desprenderse de ciertos prejuicios acumulados en los siglos de decadencia de la Mística acerca de las que él llama “vías extraordinarias” de la vida espiritual, y que no son, en realidad, sino las vías ordinarias y normales que han recorrido todos los santos. De ahí que el P. Maumigny admita la existencia de la lla-

mada contemplación adquirida y considere las gracias místicas como dones muy preciosos de Dios, pero no absolutamente necesarios para llegar a la santidad. Nos parece —desde luego— que esta doctrina está muy lejos de ser la auténtica y genuína de los grandes Maestros de la Mística, particularmente de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Creemos, por el contrario, que la verdadera doctrina tradicional es la que considera a la vida cristiana como esencialmente una, presentado a la Mística como el coronamiento normal y última expansión de la gracia santificante acá en la tierra. Todos estamos llamados a la vida mística por el hecho de estar llamados al desenvolvimiento perfecto de la gracia que no puede alcanzarse fuera de ella. Sin las purificaciones pasivas —que caen de lleno dentro de la Mística— no es posible alcanzar la perfección cristiana como enseña claramente San Juan de la Cruz.

No obstante, y a pesar de estos reparos, las almas espirituales encontrarán muy buenas cosas en el libro del P. Maumigny.

FR. A. ROYO, O. P.

San Juan de la Cruz, por el P. Bruno DE JESUS MARIA, C. D.—Traducción del francés.—Ediciones "Fax".—Plaza de Santo Domingo, 13. Apartado 8001.—Madrid, 1943.—20 × 14 cms., 468 págs.—Ptas., 25; en tela, 32.

Ya tenemos en castellano la excelente biografía de San Juan de la Cruz, escrita en francés por el P. Bruno de Jesús María. Es, sin duda alguna, la mejor de cuantas han visto la luz pública hasta hoy. El P. Bruno ha utilizado abundantemente los Archivos de la Sagrada Congregación de Ritos en lo relativo al doble proceso de beatificación, el Informativo y el Apostólico; ha recorrido también los archivos y bibliotecas de España tras las huellas de San Juan de la Cruz; ha tenido en cuenta, además, todo cuanto se ha publicado hasta la fecha en torno al Místico Doctor. Fruto de todo esto ha sido el precioso trabajo que nos muestra la figura del incomparable místico español en el marco auténtico que le corresponde, lleno de gracia, de espontaneidad y de vida. Investigador infatigable y alma de artista ha sabido dar el P. Bruno a su libro la recia contextura de una Historia y el encanto y atractivo de un trozo de exquisita literatura.

Por lo demás, el libro se limita a eso: a trazar una biografía en-

cantadora del Místico Doctor sin hacer un estudio especial de su magisterio doctrinal. De desear sería que el P. Bruno completara su excelente trabajo exponiendo en una segunda parte los principios fundamentales del sistema místico de San Juan de la Cruz. El Hombre y el Santo son, en este caso, inseparables del Doctor.

La traducción española se resiente un poco del marchamo francés de su origen.

FR. A. R. M.

El Evangelio de N. S. Jesucristo. — Los cuatro evangelios armonizados y ordenados cronológicamente, por el Reverendo P. José MARIA BOVER, S. J. — XL y 489 págs. — 1943.—Editorial “Balmes”. Durán y Bas, 11. Barcelona. Precio: 8, 50 ptas.

“No es comentario verbal o literal —dice el autor—. Las notas aclaratorias del sentido de las palabras hemos procurado suplirlas con la precisión y claridad de la misma versión. Tampoco es, generalmente, comentario histórico, arqueológico o topográfico. Los conocimientos más indispensables de esta índole los hemos reunido en la Introducción. Es más bien comentario doctrinal, destinado preferentemente a ilustrar la fe y fomentar la piedad”.

“El índice general hemos procurado presentarlo de tal manera, que sea al mismo tiempo un esquema sinóptico de toda la vida del Salvador. El índice numérico recorre los capítulos y versículos de cada uno de los cuatro Evangelios, remitiéndolos a los párrafos numerados en que se hallan. El litúrgico indica en qué parrafo pueden leerse los Evangelios de las principales fiestas del Año. El índice de materias, que, para mayor sencillez y brevedad, se ciñe exclusivamente a la vida pública, es una especie de catálogo ordenado de todos los milagros del Señor y de todos sus discursos, diálogos, instrucciones y controversias, que, con el comentario, pueden ser materia de investigación personal para los círculos de estudios sobre los Evangelios”.

M. G.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P., Censor

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS BARBADO, Episcopus Salmantinus

LIBROS RECIBIDOS

EDITORIAL "FAX".—Apartado 8001.—Madrid:

GARCÍA DE CASTRO, Excmo. y Rvdmo. Sr.: *El Evangelio de los domingos*.—16 × 11 cms., 372 págs., Ptas. 13; en tela, 19.

LLANOS Y TORRIGLIA, Félix: *En el hogar de los Reyes Católicos*.—20 × 14 cms., Ptas. 11.

ESCRIBANO: *Meditaciones sacerdotales*.—16 × 11 cms., 568 págs.

BASABE: *Colección de temas estilísticos*. Tomo I.—17 × 13 cms., 116 págs., 7 ptas.

MARTÍNEZ SARALEGUI: *El ideal. El carácter. El corazón*.—16 × 11 centímetros., 264 págs., ptas. 7; en tela, 13.

GÓMEZ BRAVO: *Prosa selecta*.—16 × 11 cms., 296 págs.

GÓMEZ BRAVO: *Silva dramática*.—16 × 11 cms., 332 págs., 8 ptas.

GONZÁLEZ, Emilio: *La perfección cristiana según el espíritu de San Francisco de Sales*. 3.^a edición. 16 × 11 cms., 704 págs.

ORAA: *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. 2.^a edición.—16 × 11 cms., 1.496 págs. En rústica, 35 ptas., en tela, 40.

PAUL ALLARD: *El martirio*.—312 págs., 14 ptas.

LLANOS Y TORRIGLIA: *La novia de Europa*.—276 págs., 22 ptas.

SELLMAIR: *El Sacerdote en el mundo*.—308 págs., 22 ptas.

MONTALBÁN, Francisco: *Los orígenes de la Reforma protestante*.—182 págs., 12 ptas.

TERRIEN: *La gracia y la gloria*. Dos tomos.—320 y 28 págs., 32 ptas.

BASABE, Enrique: *Temas de composición griega*. Sintaxis.—156 págs., 9 ptas.

MENDIZÁBAL, P. Rufo, S. J.: *Lengua griega*. Diccionario y Manual.—20 × 14 cms., 640-432 págs., en tela, 65 ptas.

P. Bruno de JESÚS MARIE: *San Juan de la Cruz*.—464 págs., 25 ptas.

GONZÁLEZ, Jesús: *Cursos de Pedagogía catequística*.—542 págs., 32 ptas.

En esta sección anunciaremos todos los libros que nos sean remitidos por sus autores, o por las Editoriales. Los que, a juicio de la Dirección, merezcan un interés más especial, serán reseñados en las secciones de Bibliografía o de Boletines. No se devuelven las obras que no hayan sido expresamente solicitadas por la Redacción.

EDITORIAL "RAZÓN Y FE".—Madrid:

- MAUMIGNY, P. R., S. J.: *La práctica de la oración mental*.—524 págs., 16 ptas.
 PLUS, Paul, S. J.: *Meditaciones para jóvenes obreros*.—190 págs., 6 ptas.
 ERRANDONEA, Ignacio, S. J.: *El Plan de Bachillerato actual*. — 100 págs., 3,50 ptas.

EDICIONES "ASPAS".—Apartado 969-Madrid:

- S. ISIDORO DE SEVILLA: *De los sinónimos*. Traducción, literal e Introducción por el M. I. Sr. D. Martín ANDREU VALDÉS SOLÍS.— Colección Excelsa, núm. 15.—4 ptas.

RAMON CASALS, Editor.—Paseo Bonanova, 104. Barcelona:

- PONS, P. Jaime: *Meditaciones según el método de San Ignacio*. Sexta edición.—Dos tomos de XVI-562 y VII-468 págs.—En rústica, 40 ptas.; en tela, 50 ptas.
 PERROY: *La Subida al Calvario*.—284 págs., 8 ptas.
Devocionario de San Antonio de Padua, por el R. P. Mariano Fernández García.—368 págs., en 16.º Encuadernado, 8 ptas.
El Alma religiosa en la Escuela del Corazón de Jesús, o sea, *Mes de Junio* para las personas consagradas a Dios, por una Religiosa del Instituto de la Divina Pastora.—Un tomito de 160 págs. en 16.º, 5 ptas encuadernado.
Carnaval cristiano y Triduo de Desagravios, por el Rvdo. D. Félix SARDÁ Y SALVANY, Pbro.—Un folleto de 32 págs. en 16.º, 1,25 ptas.
Libro de la imitación de María, por un Monje Premostratense alemán. Traducido del latín por D. Félix SARDÁ Y SALVANY, seguido del Oficio de la Purísima Concepción y otras devociones marianas.— Un tomito de 112 págs. en 16.º, 3,50 ptas encuadernado.
Breve práctica del mes de Mayo, consagrado a la Madre de Dios, por D. Félix SARDÁ Y SALVANY. Nueva edición.—Un tomito de 112 páginas en 16.º, 3,50 ptas. encuadernado.
 SAZ, S. J., P. Eugenio: *Teoría y Práctica del Análisis Químico mineral*: I. Cualitativo.—Un tomo de 832 págs., 16 × 22 cms. y lámina del sistema periódico según el autor, tirada a once colores.— 68 ptas. en rústica y 76 en tela.

EDITORIAL "EL PERPETUO SOCORRO". — Manuel Silvela, 14.—Madrid:

SCHRIJVERS: *Padre nuestro que estás en los cielos*.—429 págs., 10 pesetas. En tela, 14.

Catecismo de la vida religiosa, por el ABATE FABRE, obra corregida y adaptada a las reglas del nuevo Código de Derecho Canónico, versión del francés por el R. P. Andrés Goy, C. SS. R., 229 págs.

SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO: *Novena en honor de Santa Teresa de Jesús*.—125 págs., 1,50 ptas.

EDITORIAL "LUMEN".—Rocafort, 219.—Barcelona:

ALEXIS MARCOFF: *Pugachev*.—290 págs., 18 ptas.

Vía regia del amor. Vademecum conyugal, por Pedro MESA-GUER, S. J.—Un volumen de 228 págs., de 10,5 × 14 cms., impreso a dos tintas, con ilustraciones originales de José Navas.

Pedagogía Catequística para Seglares, por Juan TUSQUETS, Pbro.—64 págs., cubierta a dos tintas en cartulina, 2,50 ptas.

Nociones fáciles de Liturgia, por el M. I. Dr. José PUZO.—136 págs., con 25 ilustraciones, cubierta a dos tintas, en cartóné, 5 ptas.

AFRODISIO AGUADO.—Barquillo, 4.—Madrid:

ANDRÉS MARÍA MATEO: *Religión y Milicia*.—378 págs.

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS.—Madrid:

MARAVALL, José Antonio: *Teoría española del Estado en el siglo XVII*.

RUIZ JIMÉNEZ, Joaquín: *La concepción institucional del Derecho*.—490 págs., 50 ptas.

CORDERO TORRES, José María: *Iradier*.—214 págs.

PABON, Jesús: *Las ideas y el sistema napoleónicos*.—167 págs., 12 ptas.

MELÉNDEZ, Leonor: *Cánovas y la política exterior española*.—460 págs., 25 ptas.

LAIN ENTRALGO, Pedro: *Menéndez y Pelayo*.—400 págs.

EDITORIAL "ESCELICER".—Apartado 88.—Cádiz:

VACCARI: *El Estudio de la Sagrada Escritura*.—184 págs., 6 ptas.

MONSERRAT, Dr. Cipriano: *Institución litúrgica sobre la Santa Misa*.—94 págs., 2,50 encuadernado.

Examen de espíritus, o Método de examinar y discernir el aprovechamiento espiritual del alma, por el V. P. TOMÁS DE JESÚS, C. D. 48 págs., 9 × 13 cms., en rústica, 1 pta.

P. BUJANDA, S. J.: *Vida espiritual y elección de Estado*.—574 págs., 20 ptas.

P. BUJANDA: *Manual de Piedad*.—485 págs., 9 ptas. encuadernado.

GÓMEZ BRAVO: *España en América*. Estudios histórico-literarios dirigidos por los PP. Julián Santo, S. J. y Remigio Vilariño, S. J. (1892-1893).—182 págs., 8 ptas.

LUIS GILI. Editor.—Córcega, 415.—Barcelona:

J. TREDICI: *Breve curso de Historia de la Filosofía*. Trad. de la 13.^a edición italiana, por el P. Cipriano Monserra.—344 págs., pesetas 16.

EDITORIAL BIBLIOGRAFICA ESPAÑOLA.—Barquillo, 9.—Madrid:

GUTIÉRREZ DEL EGIDO, Ernesto: *Código del Buen Amor*.—292 páginas, 12 ptas.

Trabajos del Instituto "Alonso Barba" de Química de Zaragoza. Vol. I, serie III.—Universidad de Zaragoza. Facultad de Ciencias, 1943.

OLASAGARRE GOÑI, D. Eloy: *El comunismo amenazante. Su conjuro y remedios*.—188 págs.—Pedidos al autor: Calle J. F. Uriburu, número 309. Merlo F. C. O. República Argentina, 1944.

EDITORIAL "AMALTEA", S. A.—Rosellón, 78 a 92.—Barcelona: *San Julián*, Arzobispo de Toledo, por Juan Francisco RIVERA.—Un volumen de 238 págs.

"LA EDITORIAL".—Coso, 84.—Zaragoza:

"*Synodus Archidioecesis Caesaraugustanae MCMXLIII*".—Un volumen de 650 págs.

INDICE DEL TOMO SEXAGESIMO SEPTIMO

JULIO A DICIEMBRE DE 1944

I. INDICES GENERALES

Artículos de fondo

	Págs.
CARRO (P. V.): <i>Las controversias de Indias y las ideas teológico-jurídicas medievales que las preparan y explican</i> ...	5
COLUNGA (P. A.): <i>El sentimiento de la naturaleza en los Salmos</i> ...	297
CUADRADO MASEDA (G.): <i>El concepto de vida eterna en los escritos de San Juan</i> ...	33
FRAILE (P. G.): <i>El constitutivo formal de la persona humana según Capreolo</i> ...	129
GRABMANN (M.): <i>Esencia y significación del aristotelismo de Santo Tomás de Aquino</i> ...	323
MENÉNDEZ-REIGADA (P. I.): <i>El don de entendimiento y la visión beatífica</i> ...	273
RAMOS DE ANDRÉS (J.): <i>El Rtusamhara</i> ...	86
RUIZ-JIMÉNEZ (J.): <i>Derecho y plenitud de la vida humana</i> ...	338
URDÁNOZ (P. T.): <i>La justicia legal y el nuevo orden social</i> ...	200
II. <i>En pro del verdadero concepto de justicia social</i> ...	200

Información

<i>Asamblea Mariológica Hispano-Portuguesa</i> , por FR. MARCELINO LLAMERA ...	106
<i>La V Semana Bíblica Española</i> , por G. VALDÉS ...	234
<i>Sugerencias de un Catálogo</i> , por FR. F. FERNÁNDEZ DE VIANA ...	238

II. INDICE DE AUTORES CRITICADOS

Págs.	Págs.
ALTAMIRA (B. de): <i>Sé pura</i> ...	264
ANDRADE: (P.): <i>Manojito de mirra</i> ...	268
ARCO Y GARAY (R. del): <i>La idea de imperio en la política y la literatura españolas</i> ...	373
AUNÓS (E.): <i>La política social de la dictadura</i> ...	391
BASTERO ARCHANCO (J.): <i>La Libertad Vigilada</i> ...	118
BENDISCIOLI (M.): <i>La política de la Santa Sede</i> ...	114
BENEYTO PÉREZ (J.): <i>Textos</i> ...	

Págs.	Págs.
políticos españoles de la baja Edad Media... .. 371	mo formar mi voluntad?... 117
BOATTA-MORPURGO (Ida): Cuadros infantiles .. . 269	GRANERO (P. J.), S. J.: Cre- do. Exposición del Dogma católico... .. 386
BOVER (J. M.), S. J.: Novi Testamenti biblia graeca et latina, apparatus critico aucta' 250	HILLAIRES (A.): La religión demostrada o los Funda- mentos de la fe católica ante la razón y la ciencia 388
BOVER (J. M.): El evangelio de Nuestro Señor Jesucris- to 393	HOORNAERT (G.): Sembra- dora de rosas 268
CALVERAS (P. J.): Ejercicios espirituales. Directorio y Documentos de San Igna- cio de Loyola 264	IZQUIERDO MOLINS-ROYO MA- RÍN: Los jóvenes de Ac- ción Católica 381
CARLETON (M. S.): Paul Al- var de Córdoba: Studies on his life and writings... 260	Jacinta (Vida encantadora de una de las videntes de Nuestra Señora de Fátima 122
CORDERO (E.): Santa Tere- sa de Jesús 123	JESÚS MARÍA (B. de): San Juan de la Cruz 392
DIEZ DEL CORRAL (L.): Ma- llorca 119	KOCH (A.): Homiletisches Handbuch 384
DOMÍNGUEZ BERRUETA (J.): Santa Teresa de Jesús ... 123	KOLOGRIVOF (P. I.), S. J.: Suma Católica contra los "sindios" 254
ENDRÖDY (L.), S. J.: ¡La vida por Cristo! Vida de Esteban Kaszap 116	LABORDE-TÉSTORES, S. J.: El Espíritu de San Fran- cisco Javier 122
Epistolario de Gema Galga- ni, la gran santa del si- glo XX 267	LAMERA (E.): Pequeño y grande nido 265
ESCRIVA (J. M.): La Abade- sa de las Huelgas 375	LAVAUD (P. B.), O. P.: El mundo moderno y el matri- monio cristiano... .. 255
ESCRIVA (J. M.): "Camino" 382	LLORCA (B.), S. J.: Manual de Historia eclesiástica ... 377
GARCÍA ALVAREZ (S.): Per- sona jurídica mercantil de fisonomía unipersonal... 253	MARAVALL (J. A. de): Teoría española del Estado en el siglo XVI 389
GESUALDA DELLO SPIRITU SANTO: Santa Teresa del Niño Jesús 123	MARCH (J. M.), S. J.: "Ni- ñez y Juventud de Feli- pe II" 379
GOMÁ Y TOMÁS (Excmo. Sr. Dr. D. I.): Jesucristo Re- dentor 384	MARTIL (G.), Prb.: La Tra- dición en San Agustín a través de la controversia pelagiana 266
GONZÁLEZ DE VEGA (A.): ¡Para tí, soldado!... .. 269	MAUMIGNY (R. de): La prác- tica de la oración mental... 391
GOOSENS (P. A.), S. J.: ¿Có-	

	Págs.		Págs.
MENDIZÁBAL (R.), S. J.:		lectiones Theologico-Mora-	
Lengua Griega... ..	270	les Comillenses	387
MIETTA (L.): Noi Cristiani		RUBI (P. B. de), O. F. M.:	
e la Nuova Epoca	261	Reforma de los regulares	
MURCIEGO (L.): La Filoso-		en España a principios	
fía de Santo Tomás y los		del siglo xx	386
fenómenos misteriosos del		SCHRIJVERS (P. J.), C. SS.R.:	
psiquismo... ..	121	La buena voluntad... ..	
NACAR - COLUNGA: "Sagrada		SELLMAIR: El sacerdote en	
*Biblia"	367	el mundo	247
NACAR FUSTER (E.): Los		SERTILLANGES, O. P.: Las	
Salmos y los Proverbios		fuentes de la creencia en	
en verso castellano	385	Dios	256
PALAU-RIVES (F.): Habla la		SIMÓN (P. J.), S. J.: El	
vida	394	Hombre	114
PEDRET CASADO (Dr. P.): El		TONOLO (F.): Papá, esto es	
matrimonio en las consti-		para tí	264
tuciones sinodales de Ga-		TREDICI (J.): Breve curso	
licia desde el Concilio de		de Historia de la Filoso-	
Trento, especialmente en		fía	383
las del Arzobispado de		VENTOSA CALVELL (Excmo.	
Santiago... ..	113	Sr. D. J.): La permanencia	
PEMÁN-HERREO GARCÍA: Su-		de las leyes económicas ...	390
ma poética	249	ZALBA (M.), S. J.: El pre-	
RODRIGO (L.), S. J.: Prae-		cio legal	257

Biblioteca de Teólogos Españoles

Dirigida por los Dominicos de las Provincias de España

El Cardenal Ceferino González y Menéndez Pelayo, auguraron la fundación de esta Biblioteca.

“Nuestra Teología fué por siglos la primera del mundo, y en la dogmática, en la moral y en la controversia, todavía podemos vivir de sus inagotables riquezas. Difúndase mediante la fundación de una BIBLIOTECA DE TEOLOGOS ESPAÑOLES (pensamiento iniciado muchos años hace por el sabio dominico que hoy se sienta en la cátedra metropolitana de San Isidoro), el conocimiento de esos libros, muchos de ellos rarísimos ya e inasequibles; ábranse, con el apoyo moral y material de los católicos, concursos o certámenes para estudiar críticamente, en forma de monografías, todas las grandes figuras de nuestra ciencia, cuya difusión y ensalzamiento no puede menos de contribuir al triunfo de la verdad católica”.

(Menéndez Pelayo, discurso pronunciado en el Primer Congreso Católico Nacional, el 2 de mayo de 1889).

Ultimos volúmenes publicados

Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, por el P. V. Beltrán de Heredia. Precio: 10 ptas.

De hominis Beatitudine, quem edebat Jacobus Maria Ramirez, O. P.—Tomus primus, continens *Prolegomena tria et primum totius operis librum “De hominis beatitudine in communi”*. Precio: tomo suelto, 40 ptas. Por suscripción a toda la obra, 35 ptas.

Tomus secundus: *De essentia metaphysica beatitudinis obiectivae*. Precio, como el tomo primero.

Domingo Báñez, O. P.: **Comentarios inéditos a la Prima secundae de Santo Tomás** (en latín). Tomo I: *De fine ultimo et de actibus humanis* (qq. 1-18). Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. Precio: 30 ptas.

Los suscriptores a toda la Biblioteca tendrán un descuento del 30 por 100.

TEJIDOS DE LANA Y ALGODON

ESPECIALES PARA COMUNIDADES RELIGIOSAS

Paños, Sayales, Estameñas, Buratos, Sargas, Merinos, Vuelas, Lenzos de algodón, Sábanas, Mahones azules, etc.

Sección especial de Retortas y Holandas de hilo puro, para ropas de culto

ALMACENES DEL NIÑO JESUS WENCESLAO PEÑA

Elaboración de toda clase de tejidos para Comunidades Religiosas, según color y prescripciones de su Santa Regla

CALATAYUD (Zaragoza)

VINOS DE MISA
J. de Muller, S. A.

CASA FUNDADA EN 1851

TARRAGONA

Medalla de Oro en la
Exposición Vaticana del
año 1888. (Su Santidad
:-: León XIII) :-:

Proveedores de Su Santi-
dad Pío X, Benedicto XV,
:-: Pío XI y Pío XII :-:

GARANTIA ABSOLUTA DE PUREZA

EXQUISITA CALIDAD

Certificados de numerosos Excmos. Prelados de España
y del Extranjero y del Rvdo. P. Eduardo Vi-
toria, S. J., Fundador del Instituto
Químico de Sarriá (Barce-
lona) :-:



Elaboración especial de
Vino blanco dulce
para el Santo Sacrificio de la Misa

LOIDI Y ZULAICA

SAN SEBASTIAN

Casa central: IDIAQUEZ, 5. - Telegramas: LOIDI. - Fundada en el año 1875

Bodegas de elaboración en
ALCAZAR DE SAN JUAN (Ciudad Real)

Proveedores de los Sacros Palacios Apostólicos

Esta casa garantiza la absoluta pureza de sus vinos con recomendaciones y certificados de los Emms. Sres. Cardenal Arzobispo de Burgos, Arzobispos de Valencia, Santiago y Valladolid; Obispos de Ciudad Real, Pamplona, Orihuela, Salamanca, Segovia, Avila, Ciudad Rodrigo, Auxiliar de Burgos, Bayona (Francia) y Rvdo. P. Dr. Eduardo Vitoria, S. J., etcétera, etc. :: ::

EXPORTACION A ULTRAMAR

ENVIO GRATUITO DE MUESTRAS

P. Máximo LLANEZA, O. P.

BIBLIOGRAFÍA DE FR. LUIS DE GRANADA

Cuatro tomos con 1.370 páginas en total

Precio de los cuatro tomos: **60 ptas.**

P. Sabino ALONSO, O. P.

LA EXENCION DE LOS RELIGIOSOS

Precio: **5 ptas.**

P. Ignacio MENENDEZ-REIGADA, O. P.

NECESIDAD DE LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO

Precio: **5 ptas.**

LA TEORIA PENALISTA DE SANTO TOMAS

Precio: **2 ptas.**

P. Justo CUERVO, O. P.

HISTORIADORES DEL CONVENTO DE SAN ESTEBAN DE SALAMANCA

Tres tomos con 2.819 páginas en total

Precio de los tres tomos: **150 ptas.**

Lámpara de Cera "GAUNA"

PARA EL ALUMBRADO DEL TABERNÁCULO

De CUATRO días de duración, fabricada con sujección al Canon 1.271 del vigente Derecho Canónico, que dice así:

"Delante del Tabernáculo en que se reserva el Santísimo Sacramento, brille una lámpara continuamente, día y noche, alimentada con aceite de olivas o con cera de abejas".

¡LIMPIEZA ABSOLUTA! ¡TRANQUILIDAD COMPLETA!

Hijo de Quintín Ruiz de Gauna :- VITORIA (Alava)

Imprenta Comercial Salmantina.—Prior, 19.—Teléfono 1982.—Salamanca

